ganz1912

La estructura de la filosofía política moderna

André de Muralt

ISTMO

ganz1912

LA ESTRUCTURA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA MODERNA

Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez

André de Muralt

Estudio introductorio de
Francisco León Florido y
Valentín Fernández Polanco

Edición de
Valentín Fernández Polanco

ISTMO

ganz1912

Título original:
La structure de la philosophie politique moderne.
Ses origines médiévales chez Scot, Occam et Suárez.

Colección Fundamentos n.º 203

© André de Muralt, 2002
© de la traducción:
Valentín Fernández Polanco, 2002
© del estudio introductorio:
Francisco León Florido y
Valentín Fernández Polanco, 2002
© Ediciones Istmo, S.A., 2002
Para todos los países de habla hispana

Diseño de cubierta:
Sergio y Ernesto Ramírez

ISBN: 84-7090-450-7
D. L.: M-11.503-2002

Impresión:
Fernández Ciudad (Madrid)

Impreso en España / *Printed in Spain*

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el artículo 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte, sin la preceptiva autorización.

https://tinyurl.com/y794dggv
https://tinyurl.com/y9malmmm

ganz1912

ÍNDICE

ESTUDIO INTRODUCTORIO, por Francisco León Florido y Valentín Fernández Polanco 9

Una reinterpretación de la historia de la filosofía 10
El método de las estructuras de pensamiento 13
Las oposiciones estructurales entre las doctrinas filosóficas 14

1. El ser común y la distinción formal 16
2. El ser como acto y el ser como esencia 17
3. El conocimiento en unidad de ejercicio y en unidad de sentido 19
4. Causación por orden recíproco o por concurso simultáneo 21

La unidad analógica de la historia del pensamiento: la referencia al aristotelismo 24
La doctrina de las distinciones y la disgregación de la unidad del ente político 29
La estructura de la historia de la filosofía política moderna 34

LA ESTRUCTURA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA MODERNA. SUS ORÍGENES MEDIEVALES EN ESCOTO, OCKHAM Y SUÁREZ, por André de Muralt 43

INTRODUCCIÓN 45

El surgimiento de la filosofía política moderna en la complicación creciente del comienzo del siglo XIV 45
Los diferentes puntos de vista en juego: esbozo de la problemática 49
El punto de partida escotista 54

I. EL CONOCER EN LA FILOSOFÍA MODERNA 57

El conocimiento por el *esse obiectivum* absoluto de la idea clara 59
El conocimiento por la conciencia subjetiva 64
La transcendencia política de estas consideraciones 67

II. EL QUERER EN LA FILOSOFÍA MODERNA 71

El tema del odio a Dios 71
La moral del a priori transcendente 73
El voluntarismo de Ockham y de Duns Escoto 73
Descartes: la idea del bien como verdad eterna creada ... 81
Hobbes y Pufendorf: la obligación, criterio de la moralidad 83
La teología voluntarista luterana 87
Las filosofías políticas del derecho divino de los reyes.... 89
Lutero: el príncipe por imputación extrínseca de *potentia absoluta dei* 91
Bossuet: el príncipe por participación de la bondad divina 94

La moral de la libertad absoluta 96
La explicitación de la noción de voluntad absoluta..... 97
Descartes: la libertad de *potentia absoluta* y de *potentia ordinata dei* 98
Sartre: la libertad absoluta por negación de Dios 102
La resistencia contra la noción ockhamista-cartesiana de la voluntad absoluta 103
Kant: el fin del «teologismo» clásico..... 103
El debate entre los «fanáticos» y los «libertinos».... 106
La contradictoria artistotélica 108

La moral del a priori inmanente 109

Descartes: la idea innata del bien 109
Pufendorf, Barbeyrac, Rousseau: la conciencia, instinto divino y voz del alma 111
La filosofía del derecho natural moderno 114
La ambigüedad del estado de naturaleza y las distinciones de Escoto 116
El estado de naturaleza y los dos modos principales del derecho natural moderno 122
Empiria y a priori 130

III. SOBERANÍA Y ALIENACIÓN 135

La analogía de las filosofías políticas 135
Un ejemplo de an-arquía libertaria: Juan de Leiden 147
La etapa suareciaña 150
La democracia original 150
El «cuerpo místico» del pueblo 152
Soberanía y alienación 155
Suárez: la traslación del poder de la república al príncipe es una cuasialienación 155
La unidad estructural de la filosofía moderna 157
El tema de la esclavitud voluntaria 159
Spinoza y Hobbes: el contrato de las partes con el todo ... 161
Locke y la democracia liberal 165

IV. CONCLUSIÓN 167

Rousseau: «No hay más que un contrato en el Estado, es el de la asociación» 167
Ockham: *Dominia facilius constituuntur quam destruuntur* 171
La herencia escotista y ockhamista de la filosofía moderna 180

BIBLIOGRAFÍA 183

ESTUDIO INTRODUCTORIO

A Carmen Lozano, un ángel que nos iluminó mientras estuvo con nosotros.

El escrito que presentamos en su edición en castellano permitirá al lector interesado en las cuestiones de pensamiento político tomar contacto con la obra de André de Muralt[1], profesor en Lausana y Ginebra que ha abierto una importante vía hacia la renovación de los estudios sobre la historia de la filosofía. En este ensayo se traza un riguroso cuadro conceptual que muestra las conexiones históricas y filosóficas entre el pensamiento político antiguo y medieval y las nuevas formas que adquiere el poder en el mundo moderno.

En la escritura de André de Muralt, el rigor y la precisión en la utilización de los conceptos no son incompatibles con el pensamiento crítico, la pasión intelectual y el entrecruzamiento de formas diversas del discurso: metafísico, histórico, teológico o político. La obra de este profesor, académicamente especializado en el pensamiento medieval, es profunda y exigente, pero al mismo tiempo abre una vía accesible, que reintroduce en nuestra época apresurada y dispersa la escritura filosófica de mayor hondura y refinamiento técnico. Leer a Muralt ofrece la infrecuente posibilidad de obtener una información precisa, extensa

[1] La bibliografía de André de Muralt en nuestro idioma se reduce a *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*, México, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1963.

y profunda de las grandes líneas del pensamiento occidental desde una interpretación enteramente original que conecta con las fuentes del pasado que influyen en el presente, lo que abre nuevas vías a la reflexión filosófica contemporánea.

Una reinterpretación de la historia de la filosofía

Teniendo en cuenta las escasas fuentes a las que podamos remitir al lector no especialista para el conocimiento de las claves de la obra muraltiana, en estas páginas introductorias trataremos de esbozar algunas referencias básicas que permitan una mejor comprensión de este escrito en conexión con el conjunto del pensamiento de su autor.

Al comienzo de una de sus últimas obras expresa Muralt el objetivo de su investigación: «[...] el inmenso patrimonio filosófico acumulado por nuestra civilización exige ser comprendido del modo más completo, más fiel, más susceptible de agudizar el sentido crítico y de orientar la reflexión de los filósofos del futuro. Es ésta una labor que cada generación debe reemprender. Una labor que se alimenta de lo que se llama habitualmente historia de la filosofía»[2]. Esto exige efectuar una reinterpretación de la historia de la filosofía estableciendo una nueva localización de las líneas de ruptura y continuidad entre los filósofos y las doctrinas, lo que nos daría una nueva imagen de la estructura y la génesis del pensamiento occidental. Es ésta la ambiciosa tarea[3] que se propone Muralt, partiendo de los análisis parciales de ciertos problemas y doctrinas en los que se reflejan las intersecciones de estructuras, que suponen, bien un simple cambio de orientación sobre líneas ya preexistentes, bien una ruptura radical en la continuidad histórica del tejido doctrinal.

---

[2] *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, París, Vrin, 1995, p. 18.

[3] «Ce n'est pas sans quelque appréhension que l'auteur de la présente étude la soumet au lecteur. Car, si la thèse qu'elle défend se vérifie, c'est à une revision fondamentale des idées reçues en histoire de la philosophie moderne qu'elle invite. Les accents devraient être déplacés, le poids et l'influence des doctrines réévalués, les perspectives d'origine, de filiation, de dépendence structurelle, découpées à nouveau» («Kant, le dernier occamien», en *La métaphysique du phénomène*, Vrin, París, 1985, p. 138).

Como se sabe, el propio concepto de «historia» excluye la sucesión azarosa de acontecimientos. La imposición del modelo historicista que busca el sentido del acontecer en el tiempo es uno de los pilares de la hermenéutica filosófica, que, en su máxima radicalidad, puede pretender crear los hechos mismos al interpretarlos. La investigación en historia de la filosofía ha seguido esta línea al inquirir sobre el sentido de la sucesión de las doctrinas en relación con la época en que salieron a la luz, con la personalidad de sus autores y, sobre todo, con el movimiento general de las ideas sobre la línea evolutiva de la razón. Evidentemente, la crítica nihilista, que se ha ido imponiendo por influencia nietzscheana, ha debilitado esta forma de entender el devenir histórico, lo que no ha dejado de tener consecuencias sobre la historia de la filosofía. La visión deconstructivista de la filosofía como uno más de los géneros literarios, por ser su esencia puramente textual, no es más que el último paso en la dirección nihilista.

En el instante del fin del tiempo, del fin de la historia, del fin de la filosofía, del fin de los relatos, del fin del sentido, ¿qué habrá más allá del tiempo, de la historia, de la filosofía, del relato o del sentido? Que no se trata de meras cuestiones retóricas lo demuestra que las respuestas no sólo se están buscando, sino que parecen haber sido encontradas por el pensamiento de la posmodernidad: más allá de la historia hay *acontecimientos*, más allá de la filosofía hay textos, más allá del relato hay realidad virtual, más allá del sentido hay indiferencia. La filosofía ha superado la crisis de sentido denunciada por Husserl, aunque no desde la perspectiva de la constitución de un saber riguroso, de una ciencia estricta, sino asumiendo, a partir del giro lógico, su papel de metalenguaje que sobrevuela sin tocarlos todos los lenguajes de la diversidad textual. Las capas de sentido penosamente estratificadas por la filosofía ilustrada han sido horadadas provocando un cataclismo que da una nueva fisonomía a los continentes del pensamiento. La crisis de sentido de la filosofía se ha saldado, en definitiva, con el abandono de la tradición y el desdén por la disciplina encargada de velar por ella: la historia de la filosofía.

No se trata, no obstante, de una situación enteramente nueva, pues el impulso moderno se fraguó sobre las ruinas de la tradición destruida, a fin de crear el nuevo espacio vacío que la Ilustración ha acabado por llenar. Hoy se tiende a desmovilizar las

fuerzas generadoras que en su momento impulsaron a Occidente, en Grecia, en la síntesis escolástica, en el racionalismo o en el movimiento ilustrado, para abrir un horizonte de vacío e indiferencia. El mito del hombre creador, cuya técnica es capaz de sustituir con ventaja el poder divino de producir de la nada, parece hacerse realidad, pues hubo, supuestamente, al menos un instante crítico, la revolución cartesiana, en que Occidente dio a luz una filosofía nueva que no debía nada al pasado. Así, según la interpretación más común, Descartes liberó a Occidente de Aristóteles bajo la figura de la teología medieval que había adoptado su modelo lógico, lo que permitió la apertura del horizonte que conduciría a Kant, al escepticismo metafísico y a la imposición del paradigma de la ciencia tecnificada. Desde ese momento, la filosofía puede desembarazarse de su historia, pues basta con esperar la decadencia de los sistemas y la aparición de lo nuevo que nace como consecuencia necesaria de la simple desaparición de lo antiguo. Los nuevos movimientos intelectuales han fraguado una épica de lo moderno que canta la desaparición de la historia arrinconándola como una mera introducción contextualizadora de los más recientes descubrimientos, de las originales doctrinas de los nuevos autores.

Muralt se opone a esta desvalorización del pasado de la historia del pensamiento occidental, pues, para él, sólo un profundo conocimiento de la tradición filosófica permite explicar cómo ha podido darse esta exaltación de lo moderno. Ahora bien, una vez afirmada la actualidad de la tradición, nuestro autor se pregunta por las claves para entender nuestra forma actual de pensar y los puntos de inflexión, las líneas de fuerza de la génesis de la filosofía que conduce hasta nuestra época. Para Muralt, los momentos decisivos, los principios originarios son unos pocos, como limitados son los principios potenciales orgánicos del intelecto humano, lo que, sin embargo, no es obstáculo para permitir una infinita variedad de posibilidades doctrinales que se han ido explorando en el transcurso de la historia.

Muralt afirma que la filosofía occidental contemporánea tiene un origen que es teológico y, por tanto, medieval[4]. Es en los apa-

---

[4] *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden, Nueva York, Colonia, E. J. Brill, 1993.

rentemente anodinos debates de la baja escolástica sobre la esencia de Dios, sobre las relaciones de la Voluntad y el Intelecto divinos o sobre misterios religiosos como la transustanciación, donde hay que buscar las raíces de la duda metódica cartesiana o del sujeto transcendental kantiano. «Los grandes filósofos clásicos como Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, perderían con ello una parte del prestigio que les confiere su cualidad de iniciadores de una nueva filosofía, y la revolución kantiana una parte de su radical originalidad. Todos ellos acabarían por dejar ver la verdadera significación filosófica de su empresa, que es para los primeros tratar de integrar en un conjunto racional y coherente las mismas ideas que en Guillermo de Ockham, tres siglos antes, habían tenido por efecto arruinar cualquier posibilidad de metafísica y de teología»[5]. Volver a situar los puntos críticos, trazar nuevas líneas de enlace entre doctrinas y filósofos para explicar el porqué, el desde dónde y el hacia dónde de las filosofías, significa, entonces, asumir de nuevo la labor de pensar la historia de la filosofía.

El método de las estructuras de pensamiento

A partir de lo que acaba de ser expuesto, podríamos concluir que si tuviéramos que localizar en un solo objetivo la intención que guía la obra de André de Muralt, quizá debiéramos hacerlo en el intento por quitar las barreras que la época posmetafísica ha levantado entre la filosofía y la historia de la filosofía. La acentuación del descrédito de lo histórico no ha hecho sino agudizar la tendencia a considerar la historia de la filosofía como un simple archivo del pasado del pensamiento occidental en tanto que recurso para las aportaciones de los pensadores actuales, consideradas como las únicas con un verdadero interés filosófico. Una buena parte de las aportaciones de la hermenéutica contemporánea han ido encaminadas a deshacer este prejuicio, poniendo de manifiesto la necesidad de leer con mirada actual los textos clásicos para levantar desde ellos

---

[5] «Kant, le dernier occamien», en *La métaphysique du phénomène*, *op. cit.*, p. 138.

el edificio del nuevo pensamiento. Este objetivo compartido se traduce en André de Muralt en una metodología conscientemente propuesta y aplicada en sus investigaciones: el método de las *structures de pensée.*

Sin duda, el concepto de *estructura* lleva adheridas connotaciones reduccionistas que pueden deformar la fisonomía del proceder muraltiano. Un método no reductivo aplicado a la investigación filosófica[6] habría de entenderse estructuralmente como filosófico e histórico al mismo tiempo, esto es, ha de aplicar principios de los que hace uso el pensar filosófico y ha de hacerlo en el ejercicio concreto de las diferentes doctrinas que constituyen el acervo de nuestra tradición filosófica. Una filosofía es original en la medida en que es capaz de poner sus propios principios a partir de los que se realiza el ejercicio concreto del pensamiento aplicado a determinadas cuestiones. Este mismo esquema puede ser referido tanto a la ontogenia del pensar idiosincrásico de cada filósofo como a la filogenia de las formas de pensamiento, doctrinas y sistemas que se han dado históricamente en Occidente. No es sorprendente que Muralt afirme que el devenir entero de la historia de la filosofía occidental es el ejercicio original que se realiza a partir de los principios establecidos por la filosofía griega en la que se origina nuestra tradición. Un devenir que se superpone a la figura de la inteligencia filosófica viva individual que ejerce posibilidades del pensar concretas, modeladas filogenéticamente en el desarrollo de nuestra cultura pero que han llegado a encarnarse ontogenéticamente en el pensamiento original de cada filósofo.

Las oposiciones estructurales entre las doctrinas filosóficas

Al aplicar un método de análisis estructural resulta que los principios sobre los que se fundan las formas concretas que han adoptado los sistemas de pensamiento no son objeto de debate o contradicción, porque son elementos mínimos germinales constitutivos de la racionalidad occidental. Al retornar a los oríge-

---

[6] «Phénoménologie et métaphysique. Un nouvel essai d'analyse structurelle», en *La métaphysique du phénomène*, *op. cit.*, pp. 179-195.

nes conceptuales de la filosofía, se localizan los dos conceptos que fundan el modo en que la reflexión racional analiza la realidad, aplicando la primera distinción que la razón encuentra en sí misma: la distinción aristotélica entre *materia* y *forma*, por medio de la cual el análisis lógico penetra una realidad indiferenciada en sí misma. Aristóteles define el ente singular como un todo que está *transcendentalmente*[7] compuesto de materia y forma. Según Muralt, en esta definición está virtualmente contenida una diversidad de formas de pensamiento que se han desarrollado en la historia de la filosofía occidental, según la posición que cada doctrina ha adoptado ante el problema de la composición de materia y forma como los dos elementos básicos de la realidad, lo que determina dos líneas separadas estructuralmente:

a) La *estructura de lo común aristotélico*, que se constituye en torno a la unidad transcendental de materia y forma en el ente, de modo que la unidad del ente singular se considera previa a la composición de los dos elementos de los que se compone, que sólo se distinguen por un análisis teórico (de razón) efectuado sobre la cosa concreta.

b) La *estructura de la distinción formal «ex natura rei»*, de origen escotista, que separa entitativamente a la materia de la forma considerándolos como dos seres que tienen el ser por sí, independientemente uno de otro y con anterioridad a su composición, como las partes que se unen para formar un todo.

Sobre la base de esta disyunción entre la consideración de la unidad del ente como anterior o posterior a la composición de sus elementos material y formal, Muralt organiza las dos grandes líneas estructurales de pensamiento que dividen la génesis de la filosofía, siendo las ramas que vertebran la enorme diversidad de doctrinas filosóficas que se han dado en la historia del pensamiento en Occidente.

---

[7] La relación que liga a la materia con la forma puede denominarse *transcendental*, en cuanto que se atraviesan *(transcendere)* o se embeben *(imbibere)* una en la otra. Cfr. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale, op. cit.*, p. 55.

1. *El ser común y la distinción formal* [8]

1.a. *Estructura aristotélica.* El ser es el *tertium quid* común al que puede remitirse cualquier proposición lingüística, lo que hace que pueda ser dicho en los diversos modos del decir, las categorías, que son diferentes modos de un ser que no puede aparecer sino diciéndose. En la concepción aristotélica, el ser es simultáneamente uno y múltiple, fundándose su unidad sobre la identificación con el existir, que no es ni una realidad en sí ni una idea al margen de las sustancias concretas existentes, sino el surgir de cada ser que es, de cada ente que nace de una vez porque es un todo sin partes, un compuesto indivisible de materia y forma, por utilizar expresiones paradójicas que hagan justicia al hecho de que sólo puede hablarse de elementos constitutivos del ente utilizando los recursos del análisis lógico. La unidad del ser consiste en la continuidad de los procesos de la existencia a los que se denomina *naturaleza.* Los seres naturales son unos en la realidad, aunque compuestos en distinción de razón, pues sus actividades, su ser en cuanto vivientes y su conocimiento se desarrollan en un ambiente homogéneo, de tal manera que ninguna de sus funciones puede escaparse a los límites marcados por la indisoluble unidad de materia y forma que se hacen partes de un todo en el análisis lingüístico. También el conocimiento y la voluntad, las dos potencias de la actividad del hombre, se hallan sometidas a las exigencias de la unidad y establecen relaciones naturales en el ámbito homogéneo de los objetos hacia los que se dirigen, relaciones intencionales en el conocimiento que concluye en el *concepto*, y de deseo en la voluntad que busca el *bien.*

1.b. *Estructura escotista.* Al aplicar la *distinctio formalis ex natura rei*, la forma se impone sobre la materia, el intelecto sobre la naturaleza, la voluntad sobre la cosa. Ahora el intelecto no se dirige naturalmente hacia la cosa que ha de ser conocida pues crea su propio objeto de conocimiento, que ya no representa la realidad en sí de la cosa tal como es en el mundo sino la modificación que sufre el intelecto mismo en su actividad. El conte-

---

[8] Cfr. *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes, op. cit.*, pp. 47-89.

nido del intelecto tiene, entonces, un *ser objetivo* que representa más la actividad subjetiva que el ser de la cosa. Cada elemento del todo que el análisis lógico puede seleccionar en la cosa adquiere su propio ser, que ya no puede ser sustancial en el sentido de la unidad de la existencia material-formal, sino únicamente objetivo, formal, puesto que su ser lo recibe de la actividad formalizadora del intelecto analítico. Paralelamente, la cosa deseada se concibe como ya contenida en la voluntad que aspira a ella, de modo que, finalmente, la voluntad acaba por poder quererse sólo a sí misma. En definitiva, una vez que se efectúa la distinción formal, el intelecto ya no tiende naturalmente hacia la verdad como a su materia propia que lo llena de ser, sino que transforma en verdadero su objeto por el solo hecho de inteligirlo, y la voluntad no desea el bien donde su ser pueda encontrar el reposo, sino que convierte en bueno aquello que desea al imponerlo como *ley*.

2. *El ser como acto y el ser como esencia*[9]

2.a. *Estructura aristotélica*. La existencia es unidad de materia, forma y movimiento, pues de otro modo no podrían resolverse las aporías de la escuela eléata, que negaba cualquier cambio como paso imposible del ser al no-ser. El análisis del movimiento obliga a añadir un nuevo par de conceptos metafísicos a los de materia y forma, el par *potencia-acto*, lo que abre nuevas posibilidades doctrinales. Cuando el ser se concibe como actividad, materia y forma, potencia y acto, se consideran conceptos irreductibles entre sí, lo que preserva también la unidad del ser en los entes singulares. Cada ente es un compuesto sustancial de materia y forma, que posee, además, el movimiento vivo autónomo de la naturaleza donde se unifican potencia y acto. Solamente el análisis lógico puede llegar a separar los cuatro términos de la unidad del ser, bien sea desde el punto de vista de lo que puede o no ser conocido, en cuyo caso lo uno es la *sustancia*, bien desde el punto de vista de la unidad de todo lo que es, denominándose entonces *naturaleza*, esto es, lo común o tam-

[9] *Ibidem*, pp. 90-167.

bién la existencia. El aristotelismo se resiste a hacer de la lógica un método consistente en un análisis científico absoluto que pudiera ser aplicado en cualquier ámbito del saber. Muy al contrario, la lógica aristotélica no supera el rango del arte, de una clase de astucia vital del hombre experimentado para alcanzar las verdades generales a partir de los datos móviles de la experiencia. Ciertamente, la lógica es también un saber sistematizable que recoge en una especie de recetario las formas de los grandes tipos de razonamientos que concluyen verdaderamente, pues no todos los hombres pueden alcanzar el conocimiento práctico del lógico experimentado, del mismo modo que no todos pueden llegar a ser hombres prudentes. Que el ser es actividad significa que es la lógica la que debe adaptarse a la naturaleza, y no la naturaleza a las formas lógico-matemáticas. Esto implica que hay tantas formas de saber como campos naturales de objetos susceptibles de ser conocidos, y que la lógica de la ciencia de lo común, de la metafísica, no puede ser meramente formal, sino analógica, atendiendo a la diversidad categorial. Para Muralt, si los intentos por sintetizar las dos especies de lógica, como los llevados a cabo por el idealismo hegeliano o la fenomenología husserliana, han acabado en fracaso, se debe precisamente a que su distinción no es superficial, sino el resultado de la aplicación de dos estructuras conceptuales opuestas, de las que sólo una de ellas puede actuar como principio.

2.b. *Estructura escotista*. El ser es esencia cuando se define como atributo, como poseedor de una cualidad que lo diferencia del no-ser, como la luz se distingue de las tinieblas. El ser cualitativo puede transmitir sus atributos a todo lo que ha de poseer el ser, de modo que los entes reciben, en el mismo instante, la existencia, la unidad, la verdad y el bien, las cualidades de todo lo que es por el hecho de ser. Al lenguaje le es posible definir unívocamente a este ente que posee el ser, efectuando un análisis de sus cualidades, por cuanto éstas son participaciones de los atributos del ser y existen independientemente como puras ideas. De ahí que la consideración esencial del ser permita la utilización de un lenguaje unívoco científicamente perfecto a partir del que puede derivarse una metodología deductiva. Esta misma organización conceptual, originariamente platónica, se encuentra en la filosofía escolástica: Dios pasa a ocupar el lugar del ser, las ideas contenidas en su Intelecto serían los atributos

transcendentales convertibles con el ser mismo, y su poder creador abriría la posibilidad de una participación de los entes en las cualidades divinas, especialmente por parte de un hombre creado *a imagen* de Dios. Así como las ideas del Intelecto divino tienden a sustancializarse, en el intelecto humano el ser objetivo de las ideas se independiza de su ser formal, teniendo lugar el tránsito hacia diversas doctrinas modernas y contemporáneas: los atributos y los modos se independizan respecto de Dios en Spinoza, Dios mismo se convierte en una idea más para Kant, las ideas se hacen sustanciales por la pertenencia al sistema lingüístico en Wittgenstein. Estas doctrinas, aparentemente incompatibles, comparten una trama conceptual común consistente en la consideración del ser como esencia, esto es, el establecimiento de un principio que define a priori lo que es como lo que debe ser: el paralelismo de los atributos del pensamiento y la extensión en Spinoza, la transcendentalidad del sujeto kantiano, el sistema del lenguaje como lógica en Wittgenstein.

3. *El conocimiento en unidad de ejercicio y en unidad de sentido*[10]

3.a. *Estructura aristotélica.* La psicología aristotélica hace uso de los conceptos metafísicos comunes –materia, forma, potencia, acto– para explicar la actividad del alma como una interrelación entre dos realidades naturales, la naturaleza y el alma, de las cuales una de ellas, la potencia cognoscitiva humana, tiene la virtud de perfeccionar aquello a lo que la naturaleza apunta ya espontáneamente. Las operaciones psicológicas podrían incluirse en el orden de las actividades que se efectúan según la naturaleza *(kata physin)*, aunque no por naturaleza *(physei)*, puesto que la *physis* no supone necesariamente la perfección actual de sus potencias tal y como están contenidas en las facultades superiores del conocimiento humano, del mismo modo que en los diversos temperamentos humanos no se encuentra naturalmente la virtud. Las operaciones del alma son concebidas, pues, como actividades, en la medida en que se encuentran reguladas por la referencia al ser-acto, que hace homogéneo el cognoscente con lo conocido.

---

[10] *La métaphysique du phénomène, op. cit.*, pp. 105-159.

Sin modificar esta misma relación conceptual, la psicología escolástica transforma la noción de actividad *(energeia)* en la de ejercicio *(exercitium)*, cuando es la presencia de Dios en el alma de su criatura humana lo que asegura la formación del concepto como unidad mínima de conocimiento. La homogeneidad de sujeto y mundo es en el pensamiento cristiano el resultado de una operación del alma, que ya no se considera tanto una realidad natural cuanto una realidad viva. La presencia de Dios, que se manifiesta en el alma del hombre hasta el punto de ser su *imagen*, dota de vida a una entidad que carecería de existencia por su propio poder, y que precisa, por tanto, de una fuerza que dote de aliento vital a sus potencias a fin de encaminarlas hacia la realización de sus operaciones propias. Puede ser que se exija, como en san Agustín y Ockham, que la presencia del aliento divino sea permanente, pues su desaparición haría retornar a la materia al estado inerte, o puede que se considere que Dios se limita a poner en movimiento las potencias que después actuarán por su propia naturaleza, como en santo Tomás. En ambos casos, la unidad entre el alma y el mundo que se construye en el concepto es el efecto del ejercicio de una potencia que carece de la fuerza natural para llegar a su propio acto.

3.b. *Estructura escotista.* A partir de Descartes, y sobre todo con Kant, la potencia de ejercicio tiende a hacerse inmanente al sujeto, bien porque la presencia de Dios se considera tan sólo una hipótesis metodológica que garantiza el funcionamiento habitual de las cosas, bien porque sea el propio sujeto el que se haga cargo del poder que antes residía en Dios, ahora reducido a ser un objeto más entre los otros. Así, en Descartes, Dios pasa a ser la clave metodológica del sistema, al ejercer, por un lado, la función de límite de la duda metodológica, pues el dios engañador es la hipérbole de cualquier supuesto escéptico, y siendo también, por otra parte, el principio firme para la resolución de las dificultades del método, dado que un Dios perfecto e inmutable garantiza que las relaciones establecidas entre cognoscente y conocido tienen como fin la verdad si se dan las condiciones adecuadas. Esta reconstrucción de la estructura medieval en la gnoseología moderna termina en una especie de solipsismo teológico, toda vez que la verdad cogitativa no garantiza que exista una realidad exterior, lo que sí hacía la noción de un ser fundante, por lo que a partir del cartesianismo es posible pensar que toda

realidad percibida por la mente humana puede no ser sino una especie de sueño en el Intelecto divino. Y es precisamente para evitar esta dificultad y reinstaurar la objetividad, por lo que Kant avanza hacia una filosofía del sentido.

Para Kant, el fundamento del conocimiento no puede residir en una noción exterior a la relación sujeto-mundo, pues sólo así la verdad que nace de la evidencia de dicha relación se asimilará a una realidad que se deriva del poder de verificar del sujeto. En estas condiciones –afirma Muralt–, Kant tiene que retornar a las nociones escotistas y ockhamistas del *esse obiectivum* y de la *potentia absoluta dei*, aunque ahora es el sujeto transcendental el que cumple la misma función estructural. En el ser objetivo, la oposición sujeto-mundo deja de tener relevancia, al ser sustituida por la unidad del objeto que es construido en la síntesis de un elemento material y otro formal. La aplicación del principio *de potentia absoluta dei* supone que la síntesis no se efectúa ni por una actividad natural que hace homogéneas realidades distintas, ni mediante el ejercicio de una potencia vivificada por la fuerza superior divina, sino por el poder del propio sujeto que posee la capacidad de legislar, de imponer su ley fundando esferas de conocimiento, abriendo territorios sobre los que posee la misma jurisdicción absoluta que tenía Dios para los escolásticos. Para la *filosofía del sentido*, ya se trate del sujeto transcendental kantiano, ya de la fenomenología husserliana, la unidad cognoscitiva o real es obra de la donación de sentido objetivo por parte del sujeto legislador. Éste es principio y fin del acto de conocer y de ser, al imponer unas estructuras cognoscitivas que no sólo determinan el objeto que puede aparecer al término de su actividad, sino que también definen a priori qué ha de ser el mundo con el que ha de ponerse en conexión el objeto en el acto de verificación.

4. *Causación por orden recíproco o por concurso simultáneo*[11]

4.a. *Estructura aristotélica.* Al tomar en consideración el orden de la causación, los elementos definidos en las oposicio-

[11] *L'enjeu de la philosophie médiévale, op. cit.*, pp. 32 ss. y 331-351.

nes estructurales anteriores se ponen en movimiento, y, así, sus mutuas interrelaciones se hacen más evidentes. Sujeto y mundo, objeto y cosa, voluntad y fin deseado, poder y ley, así como el resto de los conceptos que se han considerado núcleos de alguna estructura conceptual, deben confluir en la investigación científica y filosófica según conexiones de causa y efecto.

En la estructura aristotélica, las causas son extremos de una relación natural que actúa como principio, no pudiendo hablarse de una jerarquía entre las causas primeras y las causas subordinadas en general, sino que esta división ha de hacerse patente en cada caso dependiendo de la clase de investigación que se lleva a cabo. El hilo conductor entre las diversas ciencias consiste en que el ser definido como naturaleza es el principio común que actúa más allá del análisis lógico, ya que sólo la naturaleza aparece en la investigación científica como causa *per se*, al estar dotada de la espontaneidad existencial que la identifica con el ser mismo. Los movimientos de los entes, de las sustancias, son también autónomos, pero sólo considerados *secundum quid*, esto es, en cuanto se sitúan sobre el plano fundante de la naturaleza, y por esta autonomía relativa puede hablarse de ellos como causas y efectos en el nivel científico. Ahora bien, para Aristóteles, la persistencia de un fondo existencial *(hypokheimenon)* obliga a que las causas y los efectos intercambien sus papeles en reciprocidad continua. De este modo, el sujeto actúa, por un lado, como *causa* de la actividad abstractiva al producir las formas que constituyen la cosa en el intelecto, pero, por otro, es *efecto* en cuanto sufre la acción de las formas de la cosa exterior, pues es necesaria la moción de la potencia pasiva del alma para iniciar el proceso de la abstracción; y recíprocamente, la forma de la cosa exterior, que es causa del acto cognoscitivo, sólo puede llegar a ser forma para el alma cuando sufre la acción de las formas intelectivas sobre un medio común a ambas. Lo mismo sucede en el caso de la voluntad, como se ve por ejemplo en la versión tomista de esta doctrina, donde la potencia apetitiva del sujeto se dirige hacia la cosa movida por el amor, y requiere la aparición de la cosa deseada como simple fin de este movimiento; pero, simultáneamente, la cosa ha de actuar como causa eficiente, pues debe existir como algo *(res)* buscado antes de que se inicie el movimiento deseante.

Por esta reciprocidad, las causas eficiente y final, material y formal, intercambian sus papeles, pues siempre la naturaleza está

actuando como fondo homogéneo en los movimientos mutuos entre ellas. El alma o Dios pueden considerarse como causas eficientes en cuanto inician el movimiento de la abstracción o de la creación, o como causas finales, ya que las formas anímicas perfeccionan el ser de la cosa, siendo Dios aquel objeto al que aspira el intelecto y que desea la voluntad. El alma y Dios pueden actuar, también, indistintamente como causa material y formal, no porque puedan distinguirse en ellas materia y forma, sino por ser los *lugares* donde a modo de principio tiene su asiento cualquier movimiento (causa material), y por poseer ya las formas que han de ser adquiridas en el cambio por el ente considerado como potencia (causa formal).

4.b. *Estructura escotista*. Nace una nueva estructura en relación con la causación cuando el ser ya no es el *tertium quid* en la composición de todo ente y en el transcurso de todo movimiento y Dios no posee ya función material alguna, sino que es sólo una hipótesis metodológica; las causas entonces se ordenan formalmente, bien en una jerarquía que se considera establecida *de potentia absoluta*, bien según un orden arbitrario que depende de la voluntad de conocer, como en el caso de la *jerarquía de los metalenguajes* para la filosofía analítica. Si sujeto y mundo ya no están vinculados naturalmente, sólo subsiste el objeto, la forma de ambos; si la voluntad y el fin deseado no se hallan unidos por el amor, sólo queda el deseo arbitrario que puede dirigirse a objetos cualesquiera; si el poder ya no tiene que constreñirse a las limitaciones impuestas por el bien, sólo resta la ley que obliga sin limitaciones, ya que su poder arbitrario proviene simplemente del hecho de ser ley. El objeto, el deseo arbitrario y la ley son, entonces, efectos del concurso simultáneo de causas indiferentes, en las cuales ya no es posible distinguir materia y forma, eficiencia y finalidad.

En definitiva, cuando el ser analógico es sustituido por el espacio lógico de las formas neutras, éstas, si son consideradas como causas, sólo pueden adoptar la figura uniforme de la causalidad eficiente, pero no en el sentido aristotélico de la eficiencia como término recíprocamente correlativo a la causa final, toda vez que la finalidad ha desaparecido, sino en su significación mecanicista que sólo contempla empujes, choques y trayectorias. El origen del objeto del conocimiento puede ser, entonces, concebido diversamente: para Ockham, como resultado de la acción,

simultánea o no, de la cosa extramental o de la voluntad divina; para Kant es la síntesis, real o no, poco importa, del sujeto transcendental y de la afección de la cosa en sí; para el último Wittgenstein sería la manifestación de la voluntad de conocer que se refleja en formas de vida diferentes que tienen en común el instrumento de las reglas universales de la lógica. Paralelamente, el bien será: en Ockham, el efecto indiferente de la acción de la voluntad arbitraria de Dios o del sujeto, y de la imposición del mandato como ley *de potentia absoluta*; en Kant, el efecto de las formas a priori de la razón, que no tienen mayor causa *(maior ratio)* para imponerse que su conversión en voluntad absoluta, en imperativo, y del deseo arbitrario de la voluntad individual que adopta la forma del deber; en Wittgenstein, el efecto de la voluntad pura imposible de explicar por medios lógicos y de los límites impuestos por las reglas del modo de vida en que se desarrolla el juego lingüístico en que tiene lugar el acto moral. Muralt cree que, por muy diversas que puedan aparecer en la superficie, en todas estas doctrinas se da una misma estructura conceptual que ha abandonado la cualificación de las causas según su orden natural, el orden del ser, para hacerse homogéneas en un espacio lógico neutro, donde la voluntad determina, bajo la forma de una ley, tanto las condiciones de aparición del objeto como la norma de conducta según la cual el bien es meramente lo que debe ser querido, pues, en realidad, ya había sido querido así previamente. Para Muralt, este círculo final refleja la debilidad lógica de una estructura de pensamiento que sólo puede ser revitalizada por su contraposición con los principios originarios de la metafísica aristotélica.

La unidad analógica de la historia del pensamiento: la referencia al aristotelismo

En contra de las interpretaciones basadas en la univocidad o en la dialéctica de los contrarios, Muralt afirma que estas oposiciones doctrinales que hemos presentado esquemáticamente no quedan abiertas como opciones contradictorias irresolubles, como tampoco pueden ser superadas por una tercera opción en el devenir del movimiento dialéctico en el marco de la historia del pensamiento. La evolución de los sistemas, de las doctrinas y de los

significados conceptuales manifiesta, según Muralt, una configuración unitaria, que, sin embargo, no adopta la forma unívoca reduccionista característica de la *philosophia perennis* o del formalismo axiomático lógico-matemático. Descartadas la univocidad reduccionista, la equivocidad deconstructivista y la dialéctica superadora de los contrarios, la unidad filosófica sólo puede hallarse en la analogía de los sistemas de pensamiento, que encuentran en la obra aristotélica su punto de referencia común.

La filosofía de Aristóteles ha sido descubierta y redescubierta continuamente en el transcurso de los siglos de evolución de nuestra cultura. Desde que Andrónico de Rodas ordenara los escritos aristotélicos, hasta el impulso que ha dado la hermenéutica contemporánea a la investigación sobre la obra del Filósofo, las sucesivas relecturas de sus textos han dado lugar a muy diversas líneas doctrinales, orientando épocas enteras de estudios filosóficos. A finales del siglo pasado, Natorp[12] inauguró un nuevo modo de entender la filosofía aristotélica, al sacar a la luz la irreductible oposición que se da en ella entre una línea ontológica, que versa sobre el ser natural, y una línea teológica, que investiga sobre el ser supremo. A partir de ese momento, se ha debido optar por cerrar de nuevo el abismo onto-teológico por procedimientos diversos (Jaeger, Heidegger, Merlan, Owens) o consagrar su apertura en las interpretaciones dialécticas que siguen la estela de la interpretación de Aubenque. Justamente, es la celebrada obra[13] de este último la que ha ejercido una mayor influencia sobre la valoración actual del verdadero significado del pensamiento de Aristóteles. Para Aubenque, la oposición entre la ciencia de lo universal, la ontología, y la ciencia del ser primero, la teología, se declara irreductible, y, en consecuencia, el esfuerzo metafísico de Aristóteles por cerrar la fractura es un intento condenado al fracaso. Desde esta lectura, las derivaciones medievales del aristotelismo, que concluirán en la escolástica clásica, sólo serían una forma radical de lectura teológica que englobaría doctrinalmente la ontología aristotélica como un campo parcial de investigación del ser creado.

---

[12] «Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik», en *Philosophische Monatshefte*, XXIV, 1888, pp. 37-65 y 540-574.

[13] *Le problème de l'être chez Aristote*, París, PUF, 1962.

Muralt pone énfasis en expresar su disconformidad con la interpretación que sostiene Aubenque de la filosofía aristotélica, lo que no significa negarle todo valor, pues «la interpretación que se nos propone permitirá, sin duda alguna, que tomen nuevo impulso los estudios aristotélicos. El aristotelismo que el autor [Aubenque] nos propone ofrece, en efecto, en muchos puntos, sorprendentes coincidencias con los temas filosóficos contemporáneos y muestra a menudo lo mucho que la tradición escolástica aristotélica ha permanecido fiel a la enseñanza del Estagirita. Sin embargo –continúa Muralt–, se aparta notablemente del pensamiento de Aristóteles en un punto capital de su ontología: la analogía del ser»[14].

Para Muralt la filosofía es el saber que se sitúa entre los dos polos de la realidad y del intelecto humano en la que se suscitan preguntas por la tendencia natural del ser humano hacia el conocimiento de lo que es. La cantidad de cuestiones y de posibles respuestas es casi infinita, pero son susceptibles de ser satisfechas al ser integradas en determinadas áreas de inteligibilidad propias del intelecto humano que se corresponden con los modos generales de preguntar. Así, pues, se da una cierta multiplicidad definida de áreas de inteligibilidad que es justamente el tipo de unidad que caracteriza al conocimiento que proviene de los sentidos. Aristóteles definió los cinco modos de interrogar más generales que se corresponden estructuralmente con los cinco aspectos objetivos en las cosas. De esta correspondencia estructural es de donde procede la posibilidad de inteligir las cosas en su verdad propia.

Aristóteles definió estos modos de interrogación como las cinco causas, cada una de las cuales se corresponde con una pregunta que se hace al ser: causa material (¿de qué está hecho?), causa formal (¿qué es?), causa eficiente (¿qué es lo que lo ha producido?), causa final (¿para qué se ha hecho?), causa ejemplar (¿con qué modelo se ha hecho?). Estas formas causales se ordenan recíprocamente en el proceso del pensar que constituye la inducción como método de la investigación científica. Siendo el conocimiento sensible e inductivo, se explica la multiplicidad de

---

[14] «Comment dire l'être? Le problème de l'être et ses significations chez Aristote», en *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, París, Vrin, 1985, p. 11.

las verdades, que podrían comprenderse en un sentido relativista. La dificultad a la que trata de hacer frente la ontología aristotélica es hallar el modo de conciliar la unidad que exige la inteligibilidad, con la multiplicidad de modos de aprehender el ser de las cosas a partir del conocimiento sensible humano. La doctrina de la analogía del ser trata de responder a esta dificultad.

Es justamente su negativa a aceptar la utilización de la analogía por Aristóteles lo que explica en definitiva la posición dialéctica de Aubenque que concluye en la separación de los dos sistemas ontológico y teológico, siendo el segundo la ciencia imposible de los principios que habrían de regir la investigación ontológica. Muralt, en cambio, hace de la analogía el eje que vertebra tanto la obra del Estagirita como la estructuración de las doctrinas y sistemas filosóficos en la historia de la filosofía. Aristóteles hace uso de las dos formas de analogía que la tradición ha conocido bajo su forma medieval: la proporcionalidad según la analogía *(kath'analogian)* y la proporción en relación con un primero *(pros hen)*, llamada de atribución. La primera forma de analogía relaciona elementos entre sí en una proporción horizontal que no tiene un carácter matemático y, por tanto, tampoco metafórico. La proporción clásica de cuatro términos a/b = c/d plantea evidentemente la dificultad de determinar qué tipo de relación representa la igualdad (=): *a* es a *b* como *c* es a *d*. Aubenque, en función del ideal de la univocidad que defiende, interpreta la relación como una igualdad metafórica, lo que sitúa al lenguaje en el nivel dialéctico que precisa apuntar hacia un principio que dote de sentido absoluto a la identidad entre los seres. Para Muralt, esto es negar lo que distingue el pensamiento aristotélico: la unidad de la naturaleza que cristaliza en el concepto de *ousía*. Lo que da unidad a todas las cosas es la presencia de la naturaleza común como naturaleza propia de cada ser, lo que, partiendo de la multiplicidad de lo que es, preserva también la unidad de lo que es *en cuanto es*. Así, pues, la utilización de la analogía es lo que permite a Aristóteles afirmar que es un solo ser el que se dice de muchas maneras sin reducir el lenguaje a la univocidad parmenídea ni a la equivocidad sofista.

Pero la significación de la analogía se extiende más allá de su interés en la resolución de una polémica en torno a la interpretación de la filosofía de Aristóteles. Muralt considera las doctrinas filosóficas como núcleos compuestos de una materia que

son los temas de los que se ocupa y una forma que es la estructura sistemática peculiar de cada filosofía. El análisis de las estructuras de pensamiento determina la existencia de dos grandes estructuras cuyas características hemos definido más arriba: la estructura aristotélica parte de la unidad común de materia y forma, la estructura escotista sigue la línea parmenídea, platónica y neoplatónica, que defiende el ideal unívoco que subordina la materia a la forma según una jerarquía de grados de formalidad. En realidad, las dos estructuras tienen su origen en el aristotelismo: la reciprocidad de materia y forma que se corresponde con la analogía de proporcionalidad propia, y la analogía de atribución que supone la participación según grados de formalidad. Así, aun cuando la historia entera de la filosofía se puede dividir según la pertenencia de las doctrinas a una u otra estructura, todas ellas se pueden referir, en definitiva, al aristotelismo como el primer analogado doctrinal. En definitiva, Muralt concluye que «el análisis de las estructuras de pensamiento es un método aristotélico»[15].

En cierto sentido, Aristóteles agotó la filosofía, como así lo entendieron quienes le denominaron «el maestro de los que saben». Él fue quien formuló la pregunta original de la filosofía: *¿qué es el ser?*, y fue también quien determinó los modos en que puede responderse esa pregunta: inquiriendo por las causas, material, formal, eficiente, final y, quizás, ejemplar. Aristóteles, en fin, definió el lenguaje como el medio formal en que únicamente es posible hallar una solución al problema del ser, al menos en cuanto «ser dicho»[16].

Para Muralt, la historia de la filosofía manifiesta un impulso unitario que ha de ser percibido por el investigador. Este impulso se basa en la unidad del intelecto humano, que ha creado la pluralidad de las filosofías partiendo del número limitado de principios de la naturaleza intelectual. El descubrimiento aristotélico consistió precisamente en establecer las implicaciones que se deducen para el saber de tal naturaleza intelectual que proporciona unidad a todas sus producciones, lo que no es incompatible con la diversidad de modos en que se abre la potencia inte-

---

[15] *Néoplatonisme...*, *op. cit.*, p. 56.

[16] «Genèse et structure de la métaphysique aristotélicienne», *Revue de philosophie ancienne* XIV, 1 (1996).

lectual. Este juego orgánico entre lo uno y lo múltiple es lo que guía el desarrollo entero de la filosofía aristotélica, aunque tiene una expresión especialmente significativa en la analogía, considerada como el modo de ser del lenguaje que habla sobre el ser.

En el corazón de toda obra del pensamiento humano hay una estructura que le confiere inteligibilidad. Es posible hablar de una cierta unidad analógica de todas las doctrinas filosóficas si remitimos dicha estructura a los dos órdenes de analogía que estableciera Aristóteles: de proporcionalidad y de proporción o atribución. Por la primera, se constituye un tejido común de las doctrinas con ciertos conceptos que determinan su inteligibilidad; por la segunda, todas las doctrinas se remiten a una primera, la estructura de pensamiento aristotélica que anima, de alguna manera, a todas las obras del intelecto humano. La labor que Muralt propone al historiador de la filosofía es investigar en las distintas filosofías, determinando las relaciones que se dan en ellas entre sus temas y la estructura de inteligibilidad que les es propia, que se corresponde análogamente con las que se dan entre la materia y la forma en la concepción aristotélica. La historia de la filosofía aislada resultaría tan ciega como el mero análisis de estructuras de pensamiento vacías[17], y por ello sólo una investigación conjunta en las dos direcciones puede ayudar a superar la oposición entre lo histórico y lo filosófico, y cumplir el programa muraltiano consistente en construir una historia *filosófica* de la filosofía.

La doctrina de las distinciones y la disgregación de la unidad del ente político

Por lo demás, respecto del texto que ahora presentamos a la consideración del lector, podemos decir que su cometido principal es el de trazar las líneas maestras del proceso histórico y filosófico que condujo a la disgregación de la unidad de lo político, así como caracterizar los rasgos fundamentales y algunos de los efectos más notables de esa disgregación.

Podríamos considerar este ensayo como uno de los ejemplos de lo que Muralt denomina la *analogía de las metafísicas*[18]. En

---

[17] *Néoplatonisme...*, *op. cit.*, p. 19.

[18] Tesis explicitada en *Néoplatonisme...*, *op. cit.*, especialmente, pp. 44 ss.

efecto, el autor aplica aquí su método de las estructuras de pensamiento al terreno de la filosofía política moderna, llegando a la conclusión de que toda la reflexión filosófico-política de esta época comparte una unidad estructural profunda, nacida en las controversias de la escolástica tardía, que subtiende, articula y permite explicar el juego de oposiciones doctrinales que constituye esa red de polémicas a la que comúnmente denominamos modernidad, conscientes de que su interrelación va más allá de la contrariedad de sus posiciones extremas.

Dicha estructura de pensamiento es la que viene definida por la distinción formal *ex natura rei*, estructura que se opone, como hemos mencionado más arriba, a la de la unidad del ser, de origen aristotélico. Que viene definida por la distinción formal quiere decir que es a este instrumento metodológico al que le debe su posibilidad de constitución y de inteligibilidad. En otras palabras, que sin el uso de esta herramienta lógico-metodológica hubiera sido imposible elaborar aquellas doctrinas, y que es gracias a ella por lo que esas mismas doctrinas son inteligibles.

Desde este punto de vista, la estructura de pensamiento de la distinción formal surgió en el seno de los debates onto-teológicos medievales que trataban de compatibilizar la vocación inmanentista de la estructura aristotélica de la unidad del ser con la necesidad de transcendencia exigida por la teología cristiana. Poco importa, entonces, que no haya sido Duns Escoto el primero en formular la distinción formal, que, efectivamente, formaba parte del extenso repertorio de *distinctiones* con que contaban los filósofos medievales[19]. Lo realmente significativo es que él fue el primero en hacer de ella un uso metafísico radical, en incrustarla en la médula de su pensamiento filosófico. Una vez introducida en el corazón de la reflexión metafísica, no podía dejar de producir sus efectos lógicos inevitables, definiendo diferentes campos de posibilidades doctrinales, que, a su vez, se irían desarrollando a lo largo de los siglos clásicos en función de las diferentes posiciones polémicas.

---

[19] Sobre los orígenes de la distinción formal, cfr. B. Jansen, «Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis», *Zeitschrift für katholische Theologie* 53 (1929), pp. 317-344; 517-544.

En cuanto a los efectos metafísicos de la introducción de la distinción formal en el seno de la unidad del ser, baste, pues, con lo que hemos expuesto más arriba: si la unidad del ser es, desde el punto de vista de su constitución metafísica, el resultado de esa relación llamada transcendental entre la materia y la forma, relación que expresa la intrínseca inseparabilidad de ambas como constitutivo último del ser mismo y que implica, entonces, una intencionalidad natural del concepto hacia la cosa, de la voluntad hacia el fin y de la república hacia el bien común, la introducción de la distinción formal en el seno de esa relación termina por separar estos componentes haciéndolos indiferentes el uno al otro, razón por la cual, a la hora de explicar el dinamismo de la realidad, como ya no se dispone de la tendencia natural de cada polo hacia el opuesto, se hace necesaria la postulación de una potencia exterior a ambos componentes que los ponga en relación, salvando así su mutua indiferencia, con las consabidas consecuencias en lo que concierne a la relación del conocimiento con la verdad, de la acción con el bien y de la ciudad con la justicia.

En este estudio, Muralt llama la atención sobre el hecho de que, en razón misma de la radicalidad de la propuesta que significaba esta estructura de pensamiento y de sus inmediatas repercusiones en la vida de los hombres, su desarrollo durante los siglos ulteriores –que nosotros ahora definimos como modernidad– fue notablemente accidentado. Hasta el extremo de que nuestro autor observa que mientras en el orden gnoseológico su desarrollo concluiría con Kant, quien, por así decir, clausuraría definitivamente los debates doctrinales en esta materia, en el orden ético, sin embargo, no se llegaría a una posición extrema hasta Sartre, quien finalmente habría extraído las últimas consecuencias de esta estructura de pensamiento en el campo de la voluntad con su ateísmo radical[20]. La razón que Muralt aduce para explicar este desfase entre los aspectos crítico y práctico

[20] No considera Muralt que los *libertinos* de los siglos clásicos representasen en este sentido una posición doctrinal extrema, sino más bien una posición moderada que, al tratar de regular la voluntad humana basándose en el solo esfuerzo de las luces humanas, y rechazando fundamentar esa misma regulación en un *a priori* de origen divino, se opusieron polémicamente a los *fanáticos*, partidarios de fundar la sumisión de la voluntad en el imperativo divino. Sobre este particular, cfr. cap. II, 3, § La resistencia contra la noción ockhamista-cartesiana de la voluntad absoluta.

en el desarrollo de esta estructura de pensamiento es de orden histórico: en la medida en que los aspectos vitales se hallan más implicados en el campo práctico que en el teórico, esos mismos aspectos habrían actuado como freno ante determinadas propuestas doctrinales cuya radicalidad podía parecer desmesurada. En lo que concierne al aspecto político, finalmente, el desarrollo habría sido paralelo al gnoseológico, yendo las diferentes posiciones doctrinales, como se expone a lo largo de este estudio, desde Ockham hasta Rousseau.

El amplio abanico de doctrinas filosófico-políticas que va de un autor a otro expresa, en opinión de Muralt, las diferentes posibilidades teóricas que ofrece la estructura de pensamiento definida por la distinción formal. Pero no sólo, pues, en la medida en que tales doctrinas se hallan implicadas en la acción política, sus efectos no podían dejar de repercutir históricamente. Así, si el primer y principal efecto metafísico que comporta la aplicación de la distinción formal en el seno del ente es la disgregación de su unidad real, haciendo aparecer sus componentes, la materia y la forma, no ya sólo como distintos, sino como indiferentes –por no decir heterogéneos–, el primer y principal efecto político será, paralelamente, la disgregación de la unidad real de la ciudad en sus componentes, lo social y lo político, y la consideración de éstos como mutuamente indiferentes –cuando no claramente heterogéneos–. El artículo que presentamos es, pues, esencialmente, el relato de la desaparición de la *polis*, la explicación del cómo y el porqué se ha producido en nuestra historia la fractura, y, más tarde, la contradicción, entre lo social y lo político.

Para una estructura de pensamiento aristotélica, esto es, para la estructura de pensamiento de la unidad del ser, tal disociación es inconcebible. Del mismo modo que el ente es unidad de sus componentes metafísicos, entre los que no cabe hacer distinción real alguna sin al mismo tiempo destruir el propio ente como tal –que a partir de entonces pasaría a ser un mero agregado de formalidades distintas reunidas bajo una formalidad unitiva–, así también la *polis* refleja la unidad real de lo social y lo político, y considerar a cada uno de estos componentes como una realidad por sí, distinta realmente o formalmente *ex natura rei*, conduce indefectiblemente a la pérdida de la ciudad y a su sustitución por un agregado de formalidades distintas (lo social, lo político, lo demográfico, lo económico, lo urbanístico, etc.), coro-

nadas por la eficiencia de una formalidad unitiva, el Estado, capaz de mantener unido este conjunto de realidades indiferentes y, por lo general, heterogéneas y confrontadas, mediante el ejercicio del poder (soberanía) bajo la forma de la acción de gobierno.

En efecto, como hemos señalado más arriba, bajo la óptica de la unidad del ser, la relación llamada transcendental entre sus componentes metafísicos inseparables se expresa como intencionalidad, aquella cualidad por la que cada uno de esos componentes, la materia y la forma, se adapta o tiende *(intus tentio)* de modo natural al otro. Ahora bien, una vez que la distinción formal ha declarado la mutua indiferencia de dichos componentes, se hace precisa entonces una potencia exterior a ambos que los mantenga unidos, potencia que ya no se definirá como la tendencia natural y propia de cada componente a su perfección, sino como una fuerza ajena e indiferente a ambos y capaz de someterlos, es decir, como poder. Esta es, por tanto, la segunda de las consecuencias que la estructura de pensamiento de la distinción formal ha supuesto para el desarrollo de la filosofía política moderna: una vez declarada la separación, como realidades distintas *ex natura rei,* de lo social y lo político, para constituir el Estado se hace imprescindible el establecimiento de una fuerza o poder capaz de garantizar la unidad del compuesto. El poder es, por tanto, algo exterior y ajeno a los hombres que tiene la función de encaminarlos coercitivamente allí hacia donde ninguna tendencia los lleva. Algo que, además, una vez establecido, crece retroalimentándose. De modo que la preocupación filosófica de estos siglos por la noción de soberanía respondería al intento de legitimación de este efecto *político* de la distinción formal que es el desarrollo de un poder indiferente y creciente, un Leviatán al que Muralt describe como el «frío monstruo de la racionalidad tecnocrática».

Pero el debate en torno a la noción de soberanía no debe engañarnos. Pues en la medida en que la estructura de pensamiento de la distinción formal exige el establecimiento de un poder exterior, ajeno, coercitivo e indiferente, es una estructura que finalmente genera una política del autoritarismo, es decir, una política de la alienación creciente de la libertad humana, y no al contrario. Es ésta una de las tesis en las que con mayor contundencia insiste Muralt: la distinción formal *ex natura rei* implica,

en política, que el poder aliena, y no respalda, los derechos sociales y civiles. Y la filosofía clásica, en cuanto filosofía del poder, es una filosofía de la alienación de las potencias del sujeto humano, por más que su apariencia pudiera hacer pensar lo contrario.

Disgregación de los componentes de la unidad política de la ciudad con la consiguiente desaparición, *ipso facto*, de la *polis* como tal, pérdida de la tendencia propia de la *polis* hacia el bien común, reemplazada por el ejercicio de un poder externo a los ciudadanos e indiferente a ellos que garantiza la cohesión social por medio de su fuerza coercitiva, alienación de los derechos civiles y de las facultades del sujeto como medio de constituir ese poder con el que garantizar el orden por la fuerza, pues éste no puede ya ser considerado como resultado del dinamismo interno de la ciudad: he aquí las principales consecuencias que para el campo de la acción política acarrea la estructura de pensamiento de la distinción formal y sobre las que el estudio que presentamos trata de llamar la atención.

La estructura de la historia de la filosofía política moderna

Con objeto de mostrar en detalle cómo estas consecuencias están contenidas en la estructura de pensamiento de la distinción formal, Muralt ordena su artículo en cuatro partes diferenciadas, precedidas de una introducción. En ésta, realiza una presentación de lo que constituye la tesis vertebral de su artículo, la vinculación existente entre el desarrollo de la historia política de la Edad Moderna y las posibilidades doctrinales implicadas por la aplicación de la estructura de pensamiento de la distinción formal al campo de la filosofía política, al tiempo que realiza algunas precisiones aclaratorias sobre su propia metodología. En este sentido, insiste en marcar la diferencia que le separa del enfoque materialista de la historia, pues, a su juicio, el resultado que la aplicación del método materialista podría ofrecer se limitaría a poner de manifiesto la unidad subyacente al proceso histórico, mientras que sólo la aplicación de la metodología filosófica de las estructuras de pensamiento puede hacer aparecer las oposiciones y tendencias fáctico-doctrinales que rigen el devenir histórico. Por último, la introducción concluye con una pre-

sentación del instrumento metodológico de la distinción formal *ex natura rei* y su repercusión metafísica.

En la primera parte del estudio, Muralt presenta brevemente cómo se reestructura el ámbito doctrinal gnoseológico a partir de las distinciones escotistas. En esencia, si la ruptura de la intencionalidad en el conocimiento implica que el fundamento de la verdad ya no puede buscarse en la relación mutua e intencional del sujeto con el objeto, sólo quedarán abiertas dos posibilidades de fundamentación de la verdad en el acto de conocer: o bien la verdad se fundamenta más o menos directamente en Dios (lo que implica el retorno a una vía agustinizante, incluso aunque se dé un rodeo a través de la noción de *esse obiectivum*), o bien el fundamento de la verdad está en la propia actividad del sujeto (como es el caso del *cogito* cartesiano, capaz de producir la evidencia al margen de su relación con el objeto o con Dios). Si se opta por la primera de estas posibilidades, el fundamento de la verdad es entonces la omnipotencia (divina), y diremos que un conocimiento es verdadero en la medida de su adecuación a la voluntad (de Dios). Si se opta por la segunda posibilidad y el fundamento se pone en la actividad del sujeto como productora de evidencia, diremos entonces que un conocimiento es verdadero en la medida de su adecuación a la naturaleza humana. Tanto en un caso como en otro, el fundamento de la verdad ya no estará en la mutua relación intencional entre el conocimiento y la existencia (o la realidad), con lo que, para poder seguir manteniendo algún fundamento para el conocimiento verdadero, se hace necesaria la sumisión del acto de conocimiento a una legislación a priori que finalmente aliene la indiferencia del sujeto, o a la espontaneidad autoconstitutiva de la naturaleza humana.

La repercusión política de estas dos diferentes posibilidades de fundamentación de la verdad se hace ahora más visible: fundamentar la verdad en la omnipotencia no dejará de implicar desarrollos autoritaristas en cuanto se pase del campo gnoseológico al político, desarrollos que tratarán de someter la sociedad a la autoridad del príncipe como único fundamento del bien común, mientras que fundamentar la verdad en la actividad autoconstitutiva del sujeto implicará, por su parte, preconizar regímenes basados en la sumisión absoluta a la voluntad general y en la abolición de toda forma política. Ahora bien, una vez consagrada la quiebra de la unidad intencional o transcendental de

los componentes de la ciudad, y siendo éstos, el dinamismo social y la autoridad, mutuamente indiferentes, el enfrentamiento entre ambos poderes parece inevitable: en la medida en que se trate de fundamentar el orden político en uno de ellos en detrimento del otro –excluido el poder hacerlo en su mutua relación intencional–, entonces la lógica del conflicto empezará a desempeñar su papel como motor de la historia. Cuando se haga de la autoridad política la depositaria del poder soberano, ésta tenderá a subsumir el de la sociedad civil. Y a la inversa, cuando se haga a la sociedad civil depositaria absoluta del poder, ésta tenderá, por vía de la expresión de su voluntad general (nacional, podríamos decir), a la abolición de toda diferencia política.

La segunda parte del estudio, consagrada al análisis de las repercusiones de la distinción formal en el campo doctrinal de la filosofía práctica, reproduce en esencia la misma estructura que la primera, si bien, en la medida en que la reflexión ética tiene una influencia mucho más directa que la gnoseológica sobre la filosofía política, dicho análisis es aquí bastante más extenso y pormenorizado de lo que lo era en la primera parte. Pero el núcleo argumental sigue siendo el mismo. Desde el momento en que las distinciones escotistas destruyen la unidad transcendental del acto moral, unidad que se define por la relación intencional entre la voluntad y el bien, entre el sujeto volente y el objeto de la volición, a partir de ese momento la voluntad y su objeto pasan a ser mutuamente indiferentes o, dicho de otro modo, deja de haber un objeto apropiado para la potencia volitiva del sujeto, que, desde ese instante, se ve en la indiferencia absoluta ante su posibilidad total de desear indistintamente cualesquiera objetos. Ya no hay, pues, una tendencia natural de la acción al bien, sino que el actuar, no habiendo en su campo de posibilidades ningún objeto que lo atraiga hacia sí como su complemento proporcionado e inseparable, se ve en la completa indiferencia de proponerse esto o aquello, instaurándose, en adelante, más bien una lógica en la que el sujeto ya no deliberará sobre la mayor o menor adecuación de tales o cuales medios para acceder al fin deseado, sino sobre los fines mismos, preguntándose qué objetos debe desear de entre la indiferente multitud heterogénea que se le ofrece ante su capacidad. Por lo que no puede extrañar, entonces, que el complemento inmediato de esta lógica que delibera sobre los fines sea una dinámica del acrecentamiento del poder

como capacidad de la voluntad, puesto que, bajo este punto de vista, cuanto mayor sea la capacidad o el poder del sujeto, tanto más extenso será el campo de posibilidades de su volición. Al mismo tiempo desaparece toda deliberación sobre los medios más apropiados al fin perseguido, toda vez que, bajo esta lógica del poder indiferente de la voluntad, una vez que ésta ha decidido el fin que quiere lograr, son las propias características del fin mismo las que definirán instrumentalmente los medios más adecuados para conseguirlo.

En resumen, si el bien ya no se puede definir como la unidad intencional de la voluntad con su fin propio, es decir, si la voluntad no puede ya sentirse intencionalmente atraída hacia un objeto que la reclame como apropiado a su naturaleza volitiva, sino que todos los propósitos posibles en función de la mayor o menor capacidad del sujeto se presentan ante su poder en la más completa indiferencia, entonces podemos entender con mayor claridad por qué el autor caracteriza el voluntarismo en este capítulo como aquella doctrina en la que la voluntad no quiere tales o cuales objetos porque sean buenos, sino que tales o cuales objetos serán buenos en la medida en que los desee la voluntad.

Se trata, pues, de la cuestión del fundamento del bien. Como ocurría en la primera parte con respecto al problema del fundamento de la verdad, una vez descartado que el fundamento del bien esté en la relación intencional entre sujeto y objeto, sólo quedan dos posibilidades de fundamentarlo: o bien en la omnipotencia divina (según lo cual las cosas son buenas o malas sólo por decisión arbitraria de Dios, quien muy bien hubiera podido instituir un orden moral completamente opuesto), o bien en la acción autoconstitutiva de la conciencia humana (según lo cual las cosas serán buenas o malas en función de que el sujeto las desee o no). En el primer caso, tendremos una moral del a priori transcendente de origen divino que desde la posición del hombre sólo puede vivirse como sumisión absoluta a la voluntad de Dios, convirtiendo la moralidad en legalidad y reduciendo la acción moral humana a mera obediencia a la ley divina. En el segundo caso, tendremos una moral de la conciencia en la que caben todas las posibilidades doctrinales que van desde el sentimentalismo rousseauniano hasta el ateísmo radical de Sartre, en quien el carácter absoluto de la libertad humana indiferente es tomado como el ser mismo del hombre, excluyente de cual-

quier divinidad. Se hace evidente, entonces, que a la fundamentación del bien en el a priori transcendente le corresponderán, en la filosofía política, las doctrinas del derecho divino de los reyes, mientras que a las diferentes doctrinas que fundamentan el bien en la inmanencia de la conciencia de diversas maneras, les corresponderán, igualmente, las diferentes doctrinas que articulan diversamente la filosofía política de la soberanía popular.

Muralt propone aquí una reflexión, a la que ya nos hemos referido más arriba, sobre el mayor alcance de las disputas doctrinales sobre aspectos prácticos que aquellas que tratan sólo sobre cuestiones epistemológicas, pues, en la medida en que en la puesta en práctica de aquéllas están implicadas las circunstancias mismas de la vida de los hombres, parece, a su juicio, que en este terreno los filósofos son más precavidos y la resistencia al cambio, por parte de las costumbres e instituciones, mucho mayor. Con lo que, como veíamos antes, mientras la evolución doctrinal en el terreno gnoseológico se circunscribió a los siglos clásicos, en el terreno práctico fue mucho más lenta y, sobre todo, mucho más cauta, sin que se llegase a uno de los extremos doctrinalmente posibles hasta Sartre.

De ahí que la mayoría de los filósofos, que compartiendo la estructura de pensamiento de la distinción formal, rechazaban fundamentar el bien en el *a priori* de origen divino, tampoco quisieran fundamentarlo totalmente *a posteriori* en la acción humana dejada a merced de sus deseos, temerosos de las consecuencias prácticas que la previsible debilidad de tal fundamentación pudiese acarrear. Muralt no deja de observar que hay en esto cierta incongruencia –es el caso de la corriente que encarnan los *libertinos*–, pues mientras en el terreno gnoseológico se acepta de buen grado un cierto empirismo, al menos de principio, en el terreno moral se prefiere atemperar ese empirismo recurriendo a un a priori mitigado que no se apoyaría ya en la transcendencia divina sino en la inmanencia de la conciencia o de la naturaleza humana. Ahora bien, el recurso a estas nociones con objeto de limitar, de forma más o menos sutil, la autonomía autoconstitutiva de la acción humana, nunca hubiera podido hacerse sin las posibilidades que brindaba la herramienta metodológica de la distinción formal *ex natura rei*. Esta es la primera conclusión, pero no la más importante, de las que Muralt extrae de su minucioso análisis de las filosofías del a priori inmanente basado en

la conciencia, y particularmente, de aquellas que se basan en la noción de naturaleza humana.

En efecto, con objeto de limitar la completa autonomía de la voluntad que se perfilaba en el horizonte como posibilidad doctrinal coherente con la ruptura de la intencionalidad de ésta hacia el bien, aquellos filósofos de los siglos clásicos que, por otra parte, rechazaban la sumisión completa de la voluntad humana a una ley a priori de origen divino, se sirvieron, una vez más, de las posibilidades metodológicas que les brindaban las distinciones escotistas. Así, tras haber aplicado la distinción formal a la *polis*, lo que hizo aparecer la sociedad y la república como entidades distintas *ex natura rei*, aplican ahora esa misma distinción a la sociedad en sí misma, lo que hará aparecer en su seno el «estado de naturaleza» y el «estado social» como «estados» distintos *ex natura rei*. Ahora bien, si el estado social, o, simplemente, la sociedad, no es algo natural en el hombre, es decir, si el hombre no es un ser social por naturaleza, sino que individuo y sociedad, separados por la distinción formal *ex natura rei*, son mutuamente indiferentes, cuando no hostiles, entonces habrá que explicar el hecho, devenido *asombroso*, de que las personas vivamos en sociedad[21]. Pero lo que aquí interesa es que, con este paso, se hace aparecer la noción de «naturaleza humana», cuya *realitas obiectiva* será de extrema utilidad para deducir de su consideración a priori los derechos naturales de los hombres. No estamos, pues, ante una noción de naturaleza que se pudiera inducir, al modo aristotélico, a partir de la experiencia, sino ante la realidad objetiva de una idea distinta formalmente *ex natura rei* cuyas propiedades se deducirán, de modo necesario, de su consideración intelectual inmediata. En otras palabras, la noción de naturaleza humana, considerada como formalmente anterior al establecimiento de la sociedad entre los hombres, es decir, como formalmente anterior a la noción de sociedad humana, servirá para fundamentar en ella el a priori con el que limitar los temi-

[21] Lo que dará lugar, por su parte, a las distintas versiones de la ficción del contrato. De ahí que algunos de estos autores imaginen una pluralidad sucesiva de contratos hasta llegar al orden político, y, con él, a la limitación de la voluntad individual (un contrato de asociación por el que los individuos se constituyen en sociedad, otro de sujeción por el que se dotan de una autoridad política, etc.), mientras que otros, como es el caso de Hobbes, prefieren reunir todos los pasos en un único contrato.

dos excesos de una voluntad totalmente absoluta que antes se rechazó fundar en la omnipotencia divina.

La noción de naturaleza humana, tal como la utilizan filósofos y iusnaturalistas de los siglos clásicos, encubre, pues, el a priori absoluto con el que trataron de limitar la absoluta autonomía de la voluntad. De ahí que Muralt concluya su exposición declarando que, a fin de cuentas, la noción de naturaleza no es sino el sucedáneo fisiocrático de una teología, y que, como filosofía del a priori, tampoco escapa finalmente al escollo de la ideología.

Por lo demás, supuesta la indiferencia entre individuo y sociedad que introduce la distinción formal, es decir, desaparecida la intencionalidad natural del hombre hacia la ciudad, es evidente que la transición del estado de naturaleza al estado de sociedad habrá de violentar, en mayor o menor medida, la libertad natural absoluta de que los individuos disponen en su estado natural. El grado de violencia que para el individuo suponga este paso dependerá del mayor o menor grado de racionalidad que las diferentes teorías concedan al estado de naturaleza. Si, como Hobbes, se define el estado de naturaleza por su completa irracionalidad, es decir, por su completa anti-socialidad, la transición al estado político será más dura, y la racionalidad que éste impone, más ajena, más extraña y más alienante de la libertad (que es sólo poder) individual. Si, al contrario, el estado de naturaleza se define ya con un cierto grado de racionalidad, como en el caso de Rousseau y de la mayoría de los iusnaturalistas, en función precisamente de cuál sea ese grado, la transición al estado de socialidad racional será menos violenta para el individuo.

En todo caso, Muralt llama la atención sobre el hecho de que, como apoyo a este procedimiento finalmente limitador de la autonomía de la voluntad humana. muchos de los filósofos y teóricos del derecho natural de la Edad Moderna dejaron en la ambigüedad la cuestión de saber si el estado de naturaleza había existido realmente o si se trataba sólo de una ficción intelectual a la que se recurría en virtud de su valor heurístico o metodológico. Al dejar en la ambigüedad la cuestión de la hipotética existencia histórica del estado de naturaleza, creían disponer de la posibilidad de un mayor respaldo, y quizás incluso de una posible confirmación empírica, para sus conclusiones. Pero esta ambigüedad no es sino una consecuencia más del uso metodológico

de la distinción formal. En efecto, Muralt señala que la distinción formal *ex natura rei*, por su propia naturaleza, deja planear una importante ambigüedad sobre el estatuto de las *realidades* que supuestamente distingue, de modo que nunca permite saber con certeza si la cosa distinta *ex natura rei* es distinta en la realidad o sólo conceptualmente.

Pero el hecho de esta ambigüedad no es nada nuevo. Es una cuestión conocida y debatida en el seno de la escuela escotista, y también fuera de ella, desde los tiempos de Escoto hasta nuestros días[22]. Así, una parte importante de la tradición escotista considera la distinción formal como una distinción intermedia *(distinctio media)* entre la distinción real y la distinción de razón, siguiendo en esto la opinión de Jacobo de Ascoli, para quien las cosas distintas *ex natura rei* no son distintas *realiter*[23]. Tal concepción de la distinción formal como distinción intermedia sería más tarde sostenida, entre otros, por Suárez[24] o Leibniz[25], y es la postura que ha defendido en el siglo XX el escotista A. B. Wolter[26], quien la aproxima a la distinción de razón con *fundamentum in re* de Tomás de Aquino. Otra parte de la escuela escotista considera, en cambio, siguiendo la interpretación de Guillermo de Alnwick[27], que la distinción formal es un tipo de distinción real, postura hacia la que parecían inclinarse las opiniones más tardías del propio Escoto y que en nuestra época ha defendido M. Grajewski[28].

La tercera y cuarta secciones del artículo, por su parte, están consagradas a mostrar las consecuencias doctrinales que la

---

[22] Cfr., a este respecto, el artículo de T. B. Noone, «La distinction formelle dans l'école scotiste», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, París, Vrin, 1999, del que han sido tomadas las referencias bibliográficas que se citan a continuación.

[23] Cfr. Jacobo de Ascoli, *Quodlibeta*, q. 1.

[24] Cfr. *Disputationes metaphysicae*, disp. 7, sect. 1, n. 9.

[25] Cfr. *Disputatio metaphysica de principio individui*, *Philosophische Schriften*, Berlín, Akademie Verlag, 1971, t. 1, 18.

[26] Cfr. A. B. Wolter, «The Formal Distinction», en *John Duns Scotus, 1265-1965*, Ryan y Bonansea (eds.), Washington DC, Catholic University of America Press, 1965.

[27] Cfr. *Determinationes* 14, Civitas Vaticana, Bibliotheca Palatina, MS *lat.* 1805, f. 112.

[28] Cfr. M. J. Grajewski, *The Formal Distinction of Duns Scotus: A Study in Metaphysics*, Washington DC, Catholic University of America Press, 1944.

estructura de pensamiento de la distinción formal supone en el terreno de la filosofía política, de modo análogo a como se hizo con los aspectos críticos y prácticos en las secciones precedentes. Paralelamente a lo que ocurría con los efectos metafísicos de las distinciones escotistas, los efectos políticos permitirán ordenar el campo doctrinal en función de la importancia que cada teoría le dé a cada uno de los elementos en juego. Así, una vez disgregados los componentes del ente político y declarada su mutua indiferencia, la cuestión fundamental será saber sobre cuál de ellos recae esa fuerza o poder capaz de sustentar la unión del compuesto y de generar su dinamismo, fuerza o poder que en este contexto se concebirá como soberanía. De tal manera que las distintas doctrinas delimitarán un campo en el que sea posible concebir, en un extremo, la soberanía absoluta del príncipe, y en el otro, la soberanía absoluta del pueblo. Con lo que el abanico doctrinal abarcará, entonces, desde Ockham, partidario de fundamentar la unidad política en la omnipotencia divina y, consiguientemente, defensor de la soberanía absoluta del príncipe por derecho divino, hasta Rousseau, partidario de fundamentar esa misma unidad en el dinamismo interno del pueblo al margen de toda forma política y, por tanto, defensor de la soberanía absoluta del pueblo expresada como voluntad general.

La conclusión que ofrece el análisis del campo doctrinal de la filosofía política moderna que Muralt lleva a cabo es aquí análoga a la que ofrecía el análisis de la filosofía práctica: el temor a las consecuencias de una doctrina de la soberanía popular absoluta ha conducido a un reforzamiento de la soberanía del príncipe, aun cuando ésta se fundamentase indirectamente en el pueblo. En otras palabras, la filosofía política moderna es también una filosofía de la alienación de la soberanía popular, declarada absoluta en un primer momento pero alienada inmediatamente, bien sea por una ley a priori de origen divino (ley divina), por una ley *a priori* basada en la naturaleza humana (ley natural), o por una ley pactada en nombre del interés responsable de cada individuo (ley positiva).

Francisco León Florido y Valentín Fernández Polanco
Madrid, junio de 2001

LA ESTRUCTURA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA MODERNA

Sus orígenes medievales, en Escoto, Ockham y Suárez

André de Muralt

INTRODUCCIÓN

El surgimiento de la filosofía política moderna en la complicación creciente del comienzo del siglo XIV

El famoso libro de Pierre Mesnard, *El desarrollo de la filosofía política en el siglo XVI*[1], ha difundido ampliamente la idea de que la filosofía política moderna nace en el momento que se ha convenido en llamar el fin de la Edad Media. Hay en ello un espejismo común a numerosos historiadores de la filosofía occidental, para quienes la filosofía del Renacimiento y la filosofía clásica del siglo XVII se habrían constituido por simple oposición a la tradición medieval, tras haber roto su vinculación con una «escolástica decadente» e inventado abruptamente los fundamentos originales de una renovación necesaria del pensamiento.

Pero quien trate de comprender los debates intelectuales de principios del siglo XIV se dará cuenta, ciertamente, de que introducen temas y modos de pensamiento que rigen directamente el desarrollo de la reflexión filosófica de los tiempos modernos. La distinción formal *ex natura rei* de Duns Escoto, por ejemplo, proporciona a las doctrinas del siglo XVII el instrumento mismo de su construcción filosófica. Tanto Descartes en las *Medita-*

[1] Pierre MESNARD, 1969.

ciones como Leibniz en el *Discurso* se sirven de ella bajo fórmulas prácticamente escotistas. ¿Por qué habría de ser de otro modo en el caso de la filosofía política? La hipótesis merece, al menos, ser examinada.

La filosofía política moderna florece en los siglos clásicos, en los que conoció un desarrollo diverso y contrastado. Presenta tanto las teorías del absolutismo monárquico como los ideales civiles que siguen animando, bajo formas impregnadas del liberalismo inglés, las sociedades democráticas occidentales. Pero no es fruto de una eclosión original que marcase bruscamente el fin de un tiempo y el nacimiento de otro, sino que hunde sus raíces en la reflexión política y eclesio-política de los siglos precedentes. Es parte integrante, particularmente fecunda, de un pródigo movimiento cuyos pioneros más conocidos son Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham.

El presente ensayo se propone mostrar la verdad de tal concepción. Con él se completan, desde el punto de vista de la filosofía práctica, política y jurídica, otros estudios consagrados a la estructura escotista y ockhamista del pensamiento filosófico moderno[2]. Se trata, pues, de un estudio de filosofía política, no de ciencia política, es decir, de filosofía, no de ciencia humana ni de historia, y pretende poner de manifiesto los modos de pensamiento que rigen las diversas formas de la filosofía política moderna, dan razón de su estructura propia y permiten comprender su unidad y su oposición en el desarrollo general de la filosofía moderna.

La aparición de la filosofía política moderna, así entendida, acompaña a la formación de esas *universitates* nuevas que son las municipalidades urbanas, particularmente en Flandes y en Italia. El contexto histórico de su desarrollo es muy confrontado. Los grandes cuerpos sociales, la Iglesia y el Imperio, cuyo orden armonioso habían soñado los siglos precedentes, tienden a desligarse el uno del otro. El Imperio se dispone, con la Bula de Oro de Carlos IV de Luxemburgo, a definir su autonomía laica. El estado de las costumbres ya no permite a la Iglesia imponer en los hechos la constitución del poder imperial por la consagración pontificia. La política seguida por los grandes Inocencios, que consistía en garantizar a Francia su autonomía frente al Impe-

[2] MURALT, 1985, 1991.

rio con el fin de separar de éste al más poderoso de sus fieles, se vuelve contra el papado en beneficio de la laicidad del Imperio[3]. Al tender a convertirse la autoridad moral conferida por la consagración romana en meramente simbólica, la propia idea de un poder ecuménico de esencia puramente política ve desvanecerse definitivamente sus posibilidades de imponerse; el *dominium* universal se reducirá, en adelante, a la extensión posible de un poder personal fundado sobre una posesión territorial; el Imperio cederá el paso –cosa que ya ocurría, sólo que los tiempos ya no permitirán ni siquiera salvar las apariencias– ante el surgimiento de las nacionalidades.

La unidad de la Iglesia y el poder eclesiástico sufre una suerte similar. La primacía de la sede romana se ve contestada, y la obra eclesio-política de los grandes pontífices de la Edad Media clásica, de Gregorio VII a Bonifacio VIII, es atacada en toda la línea. Del mismo modo que el pueblo civil de la Iglesia –el Imperio– tiende a desgajarse del poder pontificio, así también el pueblo de los fieles tiende, y tenderá cada vez más hasta la Reforma, a substraerse a la autoridad de la sede romana. El conflicto se concentra, en primer lugar, en las relaciones entre el papa y el concilio de los obispos, pero no tardará en desbordar este cuadro institucional para extenderse a las relaciones de los fieles con respecto a su superior ordinario según el sacerdocio ministerial. Las disidencias de los valdenses, de los fratricellos, de los begardos, serán tanto focos de exaltación espiritual como hervideros políticos. En el momento en que la autoridad conciliar pretende igualar, si no suplantar, a la autoridad del soberano pontífice, el cuerpo mismo de los creyentes se disloca, manifestando –rasgo característico de los tiempos modernos– la tendencia del sacerdocio real a evacuar el sacerdocio ministerial[4].

Por último, la formación de las comunidades urbanas no se produce sin colisionar con muchos intereses e instituciones sólidamente establecidos, ni sin implicar numerosos conflictos sociales, con frecuencia sangrientos. No sólo los príncipes del siglo

---

[3] Así es como Guillermo DE OCKHAM justifica de hecho la independencia del Imperio frente a la Iglesia (*Dialogus de imperio et pontificia potestate*, Lyon, 1496, reimpr. Gregg, 1962, *IIIa pars, IIus tractatus, Ius liber*, cap. 18, p. CCXXXIXa, entre otras). Cfr. J. RIVIÈRE, 1926.

[4] Cfr. MURALT, 1978.

ven con malos ojos desarrollarse la autonomía de las ciudades, sino que muy a menudo los príncipes de la Iglesia, obispos o arzobispos, se preocupan por las crecientes pretensiones de los burgueses hacia la independencia política. ¿Es preciso recordar, acaso, que fue en aquellas ciudades en las que el poder espiritual asumía todos los oficios del poder temporal, donde más difícil resultó la aparición de las municipalidades? Es significativo el caso de Roma, donde los burgueses de la ciudad, es decir, las grandes familias romanas, se rebelaron periódicamente contra la tutela pontificia sobre el poder civil sin llegar nunca a conseguir sus propósitos. Del mismo modo, el conflicto de los príncipes eclesiásticos con las municipalidades se complica a menudo con una hostilidad, sorda o declarada, de los mismos prelados hacia esas municipalidades «ultramontanas» nuevamente constituidas que son las grandes órdenes mendicantes. Éstas son órdenes urbanas, por oposición a los benedictinos, orden más antigua, rural y cuasifeudal. Eximidos de la jurisdicción eclesiástica del ordinario, no podían dejar de atraerse su animosidad, como tampoco podían dejar de verse favorecidos por el naciente poder municipal.

El conflicto de competencias que divide al clero secular del clero regular es, tras los que acaban de mencionarse, un ejemplo particularmente llamativo del extraordinario incremento de problemas jurídicos, políticos y eclesio-políticos que vivía la Edad Media a comienzos del siglo XIV. Ese tiempo fue un verdadero laboratorio de experiencias políticas concretas, pero el pensamiento político nunca abdicó ante la tarea de organizar ese conjunto agitado en un cuerpo de doctrina inteligente y razonable. Desde Gil de Roma hasta Guillermo de Ockham, pasando por Enrique de Gante y Godofredo de Fontaines, por citar sólo estos nombres, se dio una sucesión de teóricos que intentaban dar razón del acontecimiento renovando constantemente la doctrina política en función de estructuras de pensamiento específicamente distintas. El debate no tuvo nada de conciliador. Se vio acompañado de guerras (piénsese en el conflicto entre Luis de Baviera y Federico de Austria, cisma imperial anterior al gran cisma de la Iglesia), de injusticias (el intento de procesamiento al Maestro Eckhart por el arzobispo de Colonia en 1326 es, en gran parte, un ejemplo de ello), de insultos (el vocabulario que Ockham dirige a Juan XXII es, cuando menos, polícromo), y de represiones (como, por ejemplo, el interdicto emitido sobre la

ciudad de Constanza por Juan XXII, que provocó la huida de Enrique Suso).

Los diferentes puntos de vista en juego: esbozo de la problemática

Por muy diversas que sean sus manifestaciones concretas, por muy variadas que sean las doctrinas filosóficas que suscitó, este debate deja traslucir, sin embargo, las líneas de fuerza, las estructuras de pensamiento que lo rigen. Ciertamente, si se investiga, desde el punto de vista histórico o sociológico, cómo las «ideologías» sociales y políticas se han constituido progresivamente en razón del desarrollo de los medios técnicos de producción y de las clases sociales que se formaron con ocasión de ese progreso material, se llegará quizás a la conclusión de que en el seno de la multiplicidad de los fenómenos sociales se desarrolla un proceso histórico continuo. Si, al contrario, se consideran los mismos fenómenos sociales desde el punto de vista de las ideas filosóficas que los rigen –es decir, desde el punto de vista de las estructuras de pensamiento de los actores mismos del drama y de quienes reflexionaron con ellos sobre él–, aparecerá entonces que la historia de ese tiempo, tanto en los hechos concretos como en las ideas que los expresan, está regida por tendencias de pensamiento antagonistas y contrariamente complementarias.

Se encuentran así, según los diversos puntos de vista que entran aquí en juego:

En cuanto al *debate Iglesia-Imperio*:

a) La doctrina de la *teocracia*, cuya expresión más perfecta posible se encuentra en la obra de Gil de Roma, más que en la obra canónica de los grandes Inocencios o en la bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII, redactada probablemente por el cardenal franciscano Mateo de Acquasparta. Esta doctrina subordina el Imperio a la Iglesia, el principado político al principado eclesio-político del sacerdocio ministerial, y del mismo modo que pretende que la consagración pontificia constituye al poder imperial, fundamenta el ejercicio de los derechos civiles sobre la pertenencia, declarada en el bautismo, al cuerpo místico de Cristo; hasta ese extremo es cierto, según este punto de vista, que el fin sobrenatural debe ordenar y conferir una finalidad absoluta al conjunto de los fines terrestres;

b) La doctrina de la *autonomía del Imperio con respecto a la Iglesia*, cuando no de la *laicidad radical del poder imperial*. Ya Carlomagno se decía *a deo coronatus*, y ningún emperador aceptó verdaderamente el carácter sacramental, casi episcopal, que el papado pretendía comunicarles con ocasión de la ceremonia de la coronación, demasiado sabedores de que encubría la idea de la constitución del poder imperial por el poder pontificio. La Bula de Oro de Carlos IV zanjó definitivamente la cuestión decidiendo que la elección del *Deutscher König* constituía al emperador, quien podía aspirar, de pleno derecho, a la sanción pontificia, puramente moral o simbólica en lo sucesivo. Ockham, al afirmar que un emperador apóstata como Juliano no por ello ostentaba menos la plena potestad imperial, algo tuvo que ver en esta importante evolución doctrinal e histórica.

En cuanto al *debate interior de la Iglesia*:

a) La doctrina de la *primacía de la sede romana*, que pretende que la precedencia del papa constituye el poder canónico del concilio de los obispos, y, correlativamente, la doctrina de la *primacía del ordinario del lugar*, que nombra y constituye al sacerdote de la parroquia;

b) La doctrina de la *primacía del concilio*, según la cual el papa no es más que *primus inter pares*, como en la composición de la cosa en grados formales distintos según Duns Escoto, donde el grado metafísico superior es la forma unitiva de los grados inferiores. Sólo el cuerpo social del concilio ostenta la plenitud del poder canónico de la Iglesia que reivindicaba para sí solo el príncipe de la Iglesia según la doctrina precedente. Y, correlativamente, la doctrina de la *primacía de la comunidad fiel* sobre el ordinario, según la cual, la comunidad nombra, si no constituye, al sacerdote de la parroquia. En esta perspectiva, ciudadanía y sacerdocio se identifican en una forma contraria de teocracia, según la cual, toda especie de principado, tanto político como eclesio-político, se reabsorbe en la comunidad radical de ciudadanos fieles[5].

---

[5] Es importante distinguir bien las dos formas posibles de teocracia, según se le conceda una primacía unívocamente excluyente al sacerdocio ministerial o al sacerdocio real. Los movimientos de «derecha» y de «izquierda» en la Edad Media implican siempre referencia a la constitución de la Iglesia como cuerpo social organizado, interpretándolo, sea en el seno de la exclusiva estructura eclesio-política del sacerdocio ministerial, sea en el sentido de la exclusiva comunión

En cuanto al *debate interior del Imperio*:

a) la doctrina de la *primacía del «regale sacerdotium»* de los Otónidas y de los Stauffen, que, confortada por la tradición imperial romana, fundamenta la legitimidad de los poderes que le están subordinados. Esta concepción, para realizarse, no se apoya en el concurso activo del pueblo, sino que supone un instrumento administrativo perfectamente adaptado, como el cuerpo de funcionarios de Federico II. Busca ejercer una autoridad absoluta sobre la *universitas civium* y no puede dejar de entrar en conflicto tanto con la pretensión pontificia de constituir el poder civil, como con la pretensión de las naciones de ostentar la totalidad del poder;

b) la doctrina de la *autonomía nacional*, tal como fue elaborada por Inocencio III en favor de Francia, tal como fue recogida en esta misma perspectiva por los juristas franceses, y, también, tal como será retomada contra la propia Iglesia según el argumento utilizado por Ockham en beneficio de la autonomía laica del Imperio. El rey de Francia se define, así, como *imperator* de su reino, ejerciendo por ello la plenitud del poder político. Desde este punto de vista, el reino nacional es un átomo de Imperio, es decir, un poder absoluto en sentido propio, «uno e indivisible». Esta fórmula, que tiene el futuro ante sí, definirá el ideal burgués-liberal de la nación, en el que nuestro tiempo aún sigue viviendo y del que tanto trabajo le cuesta deshacerse.

No hace falta ser un experto para distinguir en estas diversas doctrinas dos tendencias principales, de las que una podría denominarse, en una primera aproximación, «autoritaria», y la otra, «popular» o «democrática». Según la primera perspectiva *a)*, la *forma política* predomina sobre el cuerpo social, asumiendo, el todo de la primera, los elementos del cuerpo sometido y constituyéndolos en partes propiamente dichas, independientemente de todo consenso, de todo vínculo contractual libremente instituido. La forma política es aquí el principio uno y único del orden jerárquico impuesto a los miembros de la comunidad, y no recibe su soberanía legítima más que de sí misma o del don divino.

---

de vida que define el sacerdocio real, igualmente llamado, y esto es significativo, sacerdocio común. Es evidente que el movimiento teológico contemporáneo va en el sentido de la segunda alternativa, tan absoluta como la primera.

Según la segunda perspectiva *b)*, el *cuerpo social* predomina sobre la forma política, siendo las partes en sí mismas el todo de la comunidad, independientemente de todo principio extrínseco de orden, bien, ley o príncipe[6]. El cuerpo social es, así, por su misma multiplicidad, principio formal de su unidad autónoma an-árquica.

Y sin querer prejuzgar el detalle del análisis que vendrá a continuación, es fácil prolongar este breve cuadro preliminar. En la primera perspectiva *a)*, seguiremos encontrando modos nuevos y originales de comunidad política «autoritaria», como, por ejemplo, las diversas monarquías absolutas según las diferentes formas del derecho divino del príncipe (Lutero, Bossuet). En la segunda perspectiva, al contrario, se hallarán los tipos de constituciones políticas de derecho natural que caracterizan muy especialmente la filosofía política moderna. En ella habrá aún que distinguir las constituciones políticas que descansan sobre la alienación propiamente dicha del derecho popular (Suárez, Hobbes, Pufendorf), las que culminan en la democracia de tipo parlamentario y liberal (Locke), y las que exaltan la soberanía popular hasta el punto de ver en el pueblo una comunidad social, por sí o por naturaleza, excluyente de todo principado extrínseco constituido por delegación o transferencia del poder (Spinoza, Rousseau).

Todas estas filosofías políticas son deudoras de la reflexión medieval. En sus oposiciones contrastadas (constituciones políticas por derecho divino o por derecho natural, constituciones políticas por alienación o por extensión del derecho popular), prolongan el tema de las filosofías escotista y ockhamista, y se articulan según las estructuras elaboradas por ellas. Y aún se continúan en las luchas doctrinales de nuestro tiempo, particularmente en las que dividen al movimiento socialista y marxista contemporáneo[7].

---

[6] En virtud del adagio nominalista *totum sunt partes*, del que Ockham da la versión política: *communitas non est una vera persona, sed est plures verae personae. Civitas est verae res plures, non unica* (*Opus XC dierum*, cap. 6, *ad Nota brocardicum contra iuristas*, Lyon, 1496, reimpr. Gregg, 1962). Para la noción ockhamista de la parte y del todo, cfr. MURALT, 1999.

[7] Es particularmente llamativo que uno de los defensores del «marxismo con rostro humano», Max HORKHEIMER, haya percibido perfectamente el vínculo de la crítica nominalista y el ideal burgués bajo su forma popular, cfr. *Teoría tradicional y teoría crítica*, trad. de J. L. López, Barcelona, Paidós, 2000, la importante n. 46, p. 62.

Es cierto que el cuadro precedente es muy sumario, que descansa sobre comparaciones difíciles de establecer término a término en razón del entrecruzamiento de los planos doctrinales y los intereses prácticos concretos. Téngase en cuenta, por ejemplo, que la pretensión de los reyes de Francia a la *summa potestas* es la expresión de una reivindicación de autonomía popular y «democrática» frente a la noción, si no a la realidad, de un imperio concebido a la manera de un *regale sacerdotium* universal, y que es a la vez la definición del poder absoluto, uno e indivisible, del rey. A tal título, puede comprenderse tanto desde una estructura de pensamiento político «autoritaria», como desde una estructura de pensamiento político «popular». Lo mismo ocurre con la reivindicación de la autonomía del Imperio con respecto a la Iglesia, o la del concilio de los obispos con respecto al papa. El pensamiento político medieval es de una complicación infinitamente mayor que el pensamiento de la filosofía política moderna, pues nació de la confrontación de las «dos ciudades», la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres. Desde el principio, suscita la dificultad casi insuperable del vínculo recíproco de dos comunidades coextensivas a la humanidad entera, pretendientes ambas a la universalidad y, por tanto, a la primacía exclusiva. De hecho, el pensamiento político occidental no ha descansado hasta no ver reducida esa dualidad a la unidad, bien sea por ordenación analógica del Imperio a la Iglesia (Jacobo de Viterbo), por subordinación unívoca del Imperio a la Iglesia (Gil de Roma), por sujeción de la Iglesia al Estado civil (estatuto de las Iglesias bizantina y rusa), o por reabsorción de la Iglesia en el Estado civil (Marsilio, Zwinglio). Estos esfuerzos han dado sus frutos. La filosofía política clásica moderna puede definirse, en la mayor parte de sus obras, exclusivamente como una política del Estado civil y, según un punto de vista actualmente muy extendido, la religión ha pasado de ser un asunto de Estado, de ciudad, de comunidad eclesio-política, como aún lo era hasta el siglo XVII, a ser una actividad puramente privada respecto de la que el Estado civil tiene como función, lo mismo que respecto de cualquier otra actividad privada pacífica, la de asegurar su ejercicio en la libertad y en la igualdad, siempre que no estime como su deber el prohibirla y suprimirla.

El punto de partida escotista

La puesta de manifiesto de las diferentes posiciones políticas y eclesio-políticas precedentes revela una alternancia singular entre la primacía de la forma política (príncipe) y la del cuerpo social (pueblo), como si la comunidad política humana no consiguiese garantizar la unidad ordenada de los dos poderes complementarios que la componen. La oposición del Imperio a la Iglesia, como la del reino nacional al Imperio, o la oposición del concilio al papado, como la del pueblo de los fieles al ordinario instituido, recuerda extrañamente a la oposición que el marxismo interpreta en términos de lucha de clases. La comunidad humana cristaliza en estratos sociales cuya unidad es sólo de superposición formal, o bien se parcela en grupos unitarios cuya yuxtaposición individual expresa su autonomía inmediata. En realidad, este cuadro de la sociedad humana presenta un parecido sorprendente con la concepción metafísica que el pensamiento escotista hace de la sustancia individual. Esta concepción se sirve del instrumento metodológico que determina la estructura de los diversos tipos de filosofía clásica, y entre éstos, los diferentes tipos de filosofía política clásica.

La sustancia individual es para Duns Escoto el conjunto unificado, sea de componentes físicos (materia y forma), sea de constitutivos formales denominados en la tradición escotista grados metafísicos. Nada más hasta ahí que aristotelismo bastante corriente, se diría, pues también para Aristóteles toda cosa se compone de materia y forma, y se resuelve en diversas entidades específicas y genéricas. Sin embargo, lejos de formar una unidad sustancial pura y simple, absoluta y una por sí, tanto los componentes físicos como los grados metafísicos de la sustancia constituyen una superposición jerárquica de formas, una unidad de orden por sí –coronada en el segundo caso por una forma unitiva–, en cuyo seno cada una de estas formas es, como explica Duns Escoto, distinta realmente, en lo que concierne a la materia y a la forma, o formalmente *ex natura rei*, en lo que concierne a los grados específicos y genéricos, y en ambos casos separable realmente una de otra, si así lo quisiera Dios *de potentia absoluta*. Y Duns Escoto explica que esta separación de uno de los componentes físicos de la cosa individual se realiza, en el caso de la materia primera, que Dios habría creado separada, anteriormente *in instanti temporis*, y no solamente *in instanti naturae*, a

toda forma que pudiere advenirle casi accidentalmente: la materia es ya, pues, por sí, acto entitativo, antes de ser acto formal (o informado)[8].

Adentrado en esta vía, Duns Escoto se ve obligado a sustituir la noción de relación transcendental, que en el aristotelismo expresa la unidad por sí de la materia y la forma, por la noción de un *medium* o un *tertium quid* formal que asegure la unidad de orden de las entidades cuya distinción real funda, según él, su separación posible. El ejemplo más característico que da a este respecto es el de la forma de corporeidad, por la que el cuerpo es, ante todo, cuerpo, antes de ser cuerpo animado vivo. Esta doctrina del *tertium quid* metafísico es la que elaborará la filosofía moderna, de Suárez a Leibniz, para resolver el problema de la unión de las «dos sustancias», y encontrará su forma última en la dialéctica hegeliana[9].

Por lo demás, en razón de la analogía que estructura las relaciones de la materia y la forma, del sujeto que conoce o quiere y el objeto conocido o querido, del cuerpo social y la forma política, en razón de esta analogía que rige según el aristotelismo el trabajo de la inteligencia humana como su forma lógica propia, no obstante las estructuras que ella misma se da en las diversas obras de pensamiento sobre las que se ejerce de manera diferente, las múltiples aplicaciones posibles de las distinciones escotistas, real y formal, no van a tardar en manifestarse. Y es en el pensamiento de Guillermo de Ockham donde van a tomar toda su fuerza. Conviene describir este desarrollo en el caso del conocer y del querer, pues, si bien es cierto que la comunidad política es el resultado de una actividad humana específica, la manera en que la filosofía se representa las operaciones humanas fundamentales del conocer y del querer no deja, evidentemente, de repercutir de manera directa en la reflexión filosófica sobre el vínculo político. Sin embargo, como la acción política radica principalmente en la voluntad, son las aplicaciones de las distinciones escotistas a las doctrinas del querer las que aparecerán, de lejos, como las más importantes.

---

[8] Cfr. textos y referencias en MURALT, 1970, pp. 113-149.

[9] Cfr. textos y referencias en MURALT, 1974, pp. 57-92.

I. El conocer en la filosofía moderna

Es un lugar común de toda la reflexión filosófica occidental el distinguir dos polos en el acto del conocer, el sujeto y el objeto. Falta mucho, sin embargo, para que el conjunto de la tradición occidental se ponga de acuerdo sobre el rol propio de cada uno de estos términos en el conocimiento. El aristotelismo medieval había desarrollado considerablemente la noción de la unidad del sujeto y el objeto en el acto del conocer, tal como la había expuesto el *De anima*. A tal fin, por una parte había explicitado la noción de la causalidad total que el sujeto y el objeto de la operación subjetiva, tanto de conocimiento como de voluntad, ejercen recíprocamente uno sobre otro, y por otra parte había definido el concepto como la forma misma del objeto conocido en cuanto es inteligida en acto e informa a ese título al sujeto inteligente. Esta noción de la unidad operativa del sujeto y el objeto, noción análoga a la de una materia unida por sí a la forma en su relación transcendental con ésta, se ve sometida, como tantas otras, a la crítica ockhamista que lleva las distinciones escotistas hasta sus últimas consecuencias. De ello se siguen afirmaciones sorprendentes, que no cesarán de repercutir en la filosofía ulterior. *De potentia absoluta dei*, si Dios así lo quisiera, el sujeto podría producir un acto de conocimiento verdadero, independientemente no sólo de la presencia, sino también de la existencia actual del objeto de ese acto. Dios supliría, así, la causalidad que la cosa exterior ejerce normalmente sobre el acto de

conocimiento según el curso ordinario de la naturaleza, es decir, *de potentia ordinata dei*. Al ejercer la preeminencia que caracteriza su causalidad primera con respecto a toda causa segunda creada, Dios actuaría, así, directamente sobre el sujeto cognoscente, produciendo inmediatamente, bien sea la representación que el sujeto constituye en sí mismo de la cosa conocida, es decir, el *esse obiectivum* o *repraesentatum* de ésta en el seno del acto de conocimiento, bien sea este mismo acto subjetivo, en cuanto no exige la presencia *in esse obiectivo* de la cosa conocida en el sujeto cognoscente, ni siquiera la presencia real de la cosa conocida exteriormente al sujeto cognoscente. La primera concepción supone la doctrina escotista de una cosa conocida presente *in esse obiectivo,* al mismo tiempo como término objetivo del acto de conocimiento y como intermediario intencional entre éste y la cosa exterior conocida. Sin perjuicio de integrar una doctrina de la iluminación divina del alma, en función de la cual el *esse repraesentatum* de la cosa conocida participaría inmediatamente de la ciencia divina, sin depender en modo alguno de la cosa misma conocida. La segunda concepción es la de Guillermo de Ockham. Rechaza radicalmente la noción escotista de un *esse obiectivum* o *repraesentatum* de la cosa conocida, y considera como posible *de potentia absoluta dei* que el acto subjetivo de conocimiento no dependa más que de Dios.

De una manera o de otra, por consiguiente, habría, así, conocimiento verdadero, auténtico y legítimo, de una cosa que podría no existir. Ockham es, sin duda, quien va más lejos en esta vía al afirmar la posibilidad de un conocimiento intuitivo de una cosa que no existe. Ciertamente, se trata para él de una hipótesis *de potentia absoluta dei*, no de una realidad comprobada. Esta hipótesis teológica basta para sembrar una duda radical sobre la unión del sujeto al objeto, sobre la causalidad objetiva, formal o eficiente, de la cosa sobre el sujeto en el acto de conocer, en una palabra, sobre la objetividad del conocer. Al mantener la posibilidad de un conocimiento verdadero de la cosa, sea esta cosa o no sea, *sive res sit sive res non sit*, esta hipótesis basta para afirmar que la intencionalidad no es una característica necesaria del acto de conocer, es decir, que ni la relación del sujeto con el objeto ni la causalidad del objeto sobre el sujeto definen esencialmente el acto del conocer. Ninguna relación, en efecto, posee realidad para Ockham, y puesto que la causalidad es un modo

de relación, tampoco la causalidad tiene más. Es imposible, por consiguiente, demostrar que una cosa exterior pudiera ser causa, en el sentido que fuese, del acto de conocer. Lo que funda, en efecto, el tema de la *notitia intuitiva rei non existentis*[1].

Esta concepción propiamente ockhamista, cargada de un formidable porvenir ya que introduce la idea de un saber empírico a priori, invita inmediatamente a la reflexión teológica y filosófica de los contemporáneos de Ockham a buscar, bien sea *más allá*, bien sea *más acá de la relación sujeto-objeto*, la condición de posibilidad y el fundamento de legitimidad de todo conocimiento verdadero.

El conocimiento por el *esse obiectivum* absoluto de la idea clara

Buscar la condición del saber verdadero más allá de la relación directa del sujeto y el objeto supondrá introducir la reflexión filosófica en la vía de un nuevo agustinismo, extrañamente empobrecido. Es el partido que van a adoptar, tras Duns Escoto, algunos de sus discípulos, como Gregorio de Rímini. Ya Escoto admitía la participación inmediata de la cosa presente *in esse obiectivo* en el sujeto cognoscente respecto de las reglas ideales de la sabiduría divina. De manera similar, en Gregorio de Rímini –pensador particularmente interesante para aclarar las doctrinas del *Sinn* y del *Gedanke* de Bolzano a Wittgenstein y Frege– los diversos aspectos de las cosas, conocidos *in esse obiectivo*, constituidos en conceptos objetivos y compuestos entre sí en la proposición, son otras tantas participaciones creadas respecto de las ideas divinas,

---

[1] *Non potest probari quod omnis intellectio dependet a suo obiecto* [...]. *Non est de ratione intellectionis vel causari vel dependere ab obiecto* (OCKHAM, *Sentencias* 1, dist. 35, q. 2, *Opera theologica* [O. T.], IV, Nueva York, S. Bonaventure, p. 441; las O. T. han sido publicadas entre 1967 y 1984). *Falsum est quod obiectum per se movet potentiam a qua per se apprehenditur* (*ibidem*, q. 3, O. T., IV, p. 458). Nótese que el término «intencionalidad» tampoco caracteriza adecuadamente la intelección humana tal como la concibe el aristotelismo, puesto que el sujeto inteligente y el objeto inteligido son relativos, pero no predicamentalmente, sino transcendentalmente, y son, por tanto, uno por sí según el ejercicio (ARISTÓTELES, *De anima*, III, 2, 425 b 26). No obstante, el término «intencionalidad» seguirá siendo utilizado aquí, por razones de comodidad, como metáfora de la relación del sujeto de conocimiento con su objeto.

y corresponden además a otras tantas entidades distintas formalmente *ex natura rei* en la realidad. (Es la forma originaria del «paralelismo» que la filosofía clásica instituye entre las «ideas», divinas y humanas, y las cosas.) En Duns Escoto y Gregorio de Rímini, por consiguiente, una cierta iluminación divina, natural, en modo alguno sobrenatural –Duns Escoto insiste en este punto–, le da al sujeto las representaciones objetivas que le permiten conocer la cosa exterior, y así, asegurando a priori la objetividad y la verdad de aquéllas, sustituye a la causalidad propia que la cosa misma podría ejercer sobre el conocer humano.

También Guillermo de Ockham rechaza la noción de una causalidad de la cosa sobre el sujeto cognoscente. Pero, rechazando al mismo tiempo la presencia *in esse obiectivo* de la cosa conocida en el sujeto, no consiente en fundar el conocimiento objetivo en la participación de los conceptos, o de las intelecciones mismas, respecto de las ideas divinas. A partir de ahí, se adentra por una vía difícil que en su mayor parte los autores del siglo XIV no seguirán: la de un nominalismo resueltamente antimetafísico, excluyente de toda causalidad real y de toda representación *in esse obiectivo* de la cosa conocida, preocupado únicamente por manifestar el «paralelismo» de los conceptos y lo real en función de la sustitución operatoria *(suppositio)* de las cosas por los nombres. (Tal es la forma nominalista del «paralelismo» clásico).

Es más fácil, en efecto, concebir que la iluminación divina del alma sustituye a la causalidad del objeto en el conocimiento del sujeto, si se afirma, con Duns Escoto, Nicolás de Autrecourt, Roberto Holkot, la presencia *in esse obiectivo, in esse repraesentato,* de la cosa conocida en el intelecto. ¿Cómo concebir, en efecto, con Guillermo de Ockham, un acto de conocer que no termina ni en la cosa real misma, ni en una representación objetiva de esa cosa, engendrada activamente *(ficta)* por el sujeto a propósito de esa cosa? Por el contrario, admitir que, en la inmanencia del alma, el conocer termina en la representación objetiva, en la idea, que Dios, independientemente de la cosa misma representada, deposita en ella como una entidad distinta formalmente *ex natura rei* del acto de conocer[2], es volver en cierto

[2] Sobre todos estos puntos, cfr. MURALT, 1986, 1993, 1997 y 1999. Cfr. también Olivier BOULNOIS, *Être et représentation, Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, París, Presses Universitaires

modo a la vieja tradición agustinizante tan familiar al espíritu franciscano, es recuperar lo esencial de la interpretación medieval de Aristóteles por los árabes y recobrar la inspiración platónica que vinculaba el conocimiento del alma inmediatamente a las ideas en sí por la participación.

Pero es también inaugurar la filosofía de la idea clara y distinta, tal como ésta caracteriza la filosofía clásica moderna y, muy particularmente, el pensamiento cartesiano. Para Descartes, en efecto, Dios crea las representaciones de las cosas separadamente de las cosas mismas. Las crea cada una por sí misma, desde toda la eternidad, como ideas distintas formalmente *ex natura rei*, según el lenguaje de Duns Escoto, o por retomar el lenguaje del propio Descartes, como ideas claras por sí mismas y distintas de cualesquiera otras, en una palabra, como verdades eternas, garantizadas de su correspondencia a priori con las cosas creadas en el tiempo. Por eso el alma las halla en sí misma, en la conciencia que adquiere de sí misma y por la que se asegura inmediatamente de su verdad en razón misma de su claridad y su distinción. La negación de la intencionalidad del conocimiento hacia el objeto deja de ser, pues, hipótesis teológica, como lo es en Ockham, o artificio hiperbólico del método, como lo es en el proceder de las *Meditaciones* (episodio del Genio Maligno), para convertirse en la condición constitutiva del conocer cartesiano, tal como es querida por Dios y como está fundamentada, de hecho, sobre la inmutabilidad de su acción creadora[3]. Asimismo, las ideas, grabadas

---

de France, 1999; Hubert ÉLIE, *Le complexe significabile*, París, Vrin, 1937; Mario DAL PRA, *Logica e realtà*, Bari, Laterza, 1974. Asimismo, Roberto HOLKOT, *Comentario a las sentencias*, I, q. 2 (reimpr.), Frankfurt, Minerva, 1967. Aristóteles considera que el acto del intelecto y el acto de lo inteligido son uno por sí según el ejercicio, pero que su quididad no es la misma (*De anima*, III, 2, 425 b 26). Se ve, por consiguiente, que la posición escotista supone una reificación de la distinción de razón introducida por Aristóteles en una distinción real o, al menos, cuasirreal, ya que se trata aquí de la distinción formal *ex natura rei* entre el acto subjetivo del intelecto y el *esse obiectivum* de la cosa conocida.

[3] Los textos cartesianos son conocidos, aunque siguen interpretándose en la ignorancia de sus fuentes medievales. Demasiado a menudo se olvidan las tres famosas *Cartas a Mersenne*, de 15 de abril, 6 de mayo y 27 de mayo de 1630, de las que Descartes nunca renegó y que subtienden el conjunto de su pensamiento ulterior.

en el alma humana «como un rey establece leyes en su reino»[4], como escribe Descartes, son objetivas por sí, y Descartes retoma por su cuenta, para definir el contenido representado de las ideas, la expresión escotista de *esse obiectivum* que marcará incluso a sus maestros jesuitas: las ideas tienen una *realitas obiectiva* independiente del objeto representado por ellas[5]. Su multiplicidad se organiza independientemente del orden mismo de las cosas que representan, y el discurso filosófico y científico se desarrolla según la evidencia de sus relaciones claras y distintas entre sí, según el «orden de las razones», a priori, *more geometrico*.

La hipótesis teológica de Ockham, la negación de la intencionalidad del sujeto hacia el objeto con la negación correlativa de la causalidad del objeto sobre el conocimiento del sujeto, encuentra aquí la ocasión de realizarse verdaderamente, no obstante su contaminación por la doctrina escotista del *esse obiectivum*. Más aún, Descartes retoma por su cuenta la doctrina ockhamista de la omnipotencia arbitraria de Dios para darle paradójicamente el papel de fundamento de la verdad a priori del saber. El Dios cartesiano, en efecto, hubiese podido *de potentia absoluta* crear las cosas sin asegurar su «paralelismo» con las ideas (habría podido, así, crear deliberadamente un mundo totalmente absurdo). Pero es porque crea de hecho, en la más total indiferencia de su libertad, y, por consiguiente, fuera de toda participación de la criatura respecto de su ser, la «idea de verdad» bajo la forma del principio de no contradicción[6], por lo que el conocimiento, conciencia inmediata de las ideas evidentes, tiene la garantía de ser *verdadero absolutamente*, es decir, no relativamente al objeto real correspondiente. Ya que es, en el sentido primero de esta expresión, a priori, es decir, *a priori causa*,

---

[4] «Carta a Mersenne, 15 de abril de 1630», trad. de E. de Olaso y T. Zwanck, en *Obras escogidas*, 2.ª ed., Buenos Aires, Charcas, 1980, p. 354. (N. del T.)

[5] La noción de *realitas obiectiva* rige, evidentemente, el procedimiento de las *Meditaciones* (3.ª: demostración de la existencia de Dios; 6.ª: demostración de la existencia de la cosa extramental). El mismo *cogito*, aunque Descartes no utiliza con respecto a él la noción de *realitas obiectiva*, se sirve de ella, ya que manifiesta la identidad inmediata de la realidad objetiva y la realidad formal del yo en el acto de pensamiento. Toda esta doctrina está ya presente en la teoría de las verdades eternas de las *Cartas* citadas –cfr. n. 3, p. 59–, y en la filosofía de Nicolás de Autrecourt.

[6] DESCARTES, *Carta a Mesland*, 2 de mayo de 1644, *in fine*.

dependiente inmediata y exclusivamente de la única eficacia omnipotente de la causa primera. Un ejemplo tipo de este conocimiento a priori es el del trozo de cera: antes de saber si el trozo de cera existe[7], Descartes sabe que es esencialmente extensión[8].

Este modo de pensamiento no sólo rige el conocimiento de tipo cartesiano. Caracteriza igualmente el conocimiento leibniziano. Un texto del *Discurso de metafísica* (§ 14) lo atestigua con más evidencia que cualquier comentario: «[...] nada puede acontecernos más que pensamientos y percepciones, y todos nuestros pensamientos y percepciones futuros no son sino consecuencias, aunque contingentes, de nuestros precedentes pensamientos y percepciones, de tal modo que si yo fuese capaz de considerar distintamente todo lo que me sucede o aparece ahora, podría ver en ello todo lo que me ocurrirá o aparecerá alguna vez; lo cual no fallaría, y me sucedería de todos modos aun cuando se destruyera todo lo que hay fuera de mí, con tal que quedásemos sólo Dios y yo»[9].

Hipótesis gratuita, es cierto, para la filosofía clásica, a la que la conciencia clara y distinta de la idea garantiza la verdad de ésta, es decir, la realidad extramental de lo ideado, según una aplicación sistemática de la distinción formal *ex natura rei*[10], y que cree haber encontrado para el paralelismo ideas/cosas toda clase de garantías, como en Descartes la eternidad divina, que fija definitivamente la libertad indiferente de Dios a la creación de cosas correspondientes de hecho a las verdades eternas; como en Leibniz la armonía preestablecida por la providencia, que en función de un designio de simple inteligencia crea el mejor orden natural posible; como en Spinoza la unidad de la sustancia, de la que pensamiento y extensión son otras tantas expresiones –término cargado de sentido, ya que deriva evidentemente de la doctrina

---

[7] Lo que se muestra en la «Sexta Meditación».

[8] Lo que se muestra en la «Segunda Meditación».

[9] Trad. de J. Marías, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 74-75. (N. del T.)

[10] La «Sexta Meditación», que demuestra la distinción real, si no la existencia separada del cuerpo y el alma, retoma la formulación expresa de la distinción formal escotista (cfr. n. 85, p. **116**). El argumento curiosamente llamado ontológico no es más que una limitación del argumento escotista de la distinción formal al problema de la existencia de Dios, pues es evidente que la definición general de la verdad por la claridad y la distinción lo supone tanto como la demostración de Dios en la «Quinta Meditación», por ejemplo.

medieval de la *species expressa* y se vincula, así, a la doctrina del *esse obiectivum*.

Estas curiosas construcciones metafísicas se derrumbarán cuando, mediante su distinción entre el *denken* y el *kennen*, otro escocés de genio arruine el criterio de la idea clara y distinta salido de la distinción formal escotista y de su acomodación al dictado de la hipótesis ockhamista *de potentia absoluta dei*. Sin embargo, si bien en Kant la condición de la objetividad del conocimiento reside también en la inmanencia del sujeto, para él no se trata, en cambio, de descubrir el criterio de una correspondencia necesaria con la cosa real en las formas subjetivas a priori. La *Crítica de la razón pura* se encuentra, en efecto, al término de una corriente doctrinal que, en el seno de un movimiento principal de la filosofía moderna, busca las condiciones de posibilidad del saber, según un pensamiento de estructura ockhamista, más acá de la relación directa del sujeto con el objeto.

El conocimiento por la conciencia subjetiva

La hipótesis *de potentia absoluta dei*, al mostrar la posibilidad de un conocimiento verdadero independientemente de su objeto real, al mostrar la autonomía esencial del conocimiento con relación a su objeto real, esconde y revela a la vez un conocimiento más profundo, más radical, más evidente: el del yo por él mismo.

Es posible, en efecto, hacer abstracción de la alternativa *sive res sit sive res non sit*. Que la cosa sea o no, que ejerza su eficacia sobre mi conocimiento intuitivo o no, es decir, que Dios ejerza su eficacia omnipotente de causa primera de acuerdo con el curso normal de las cosas, fundando la eficacia propia de la causa segunda, o que ejerza su causalidad primera con exclusión de toda causalidad segunda, no cambia en nada el hecho de que el sujeto humano conoce el objeto que le es representado, en cuanto le es representado, de una manera igualmente verdadera en cada uno de los dos casos. Que la cosa sea o no, que Dios sustituya o no la causalidad segunda de la cosa por su causalidad primera, no por ello dejo yo de verla con la misma certeza y evidencia, y puedo, con la misma legitimidad, emitir el juicio: «la cosa es». Asimismo, observa la fenomenología desde Hegel,

poco importa que el fenómeno sea interpretado como la manifestación ontológica del ser en su verdad o como el resultado de su constitución transcendental en la conciencia, pues el fenómeno, según una u otra hipótesis, guarda el mismo contenido «objetivo», es y aparece idéntico, como sentido mismo del ser. Heidegger, tras Fichte, concluía de ello la irrelevancia de la distinción entre la noción de fenómeno del ser y la noción de aparecer a la conciencia, y extraía de ello una onto-logía según la cual el hombre mismo, es decir, su pensamiento poético *(Dichtung)*, es el *ahí* del ser *(Da-sein)*.

Ni Ockham ni Nicolás de Autrecourt van tan lejos en la vía de la filosofía unitaria. Pero no deja de ser cierto que, *sive res sit sive res non sit*, la representación de la cosa está en la conciencia. Antes de llegar a la cuestión de saber quién ejerce su eficacia directamente sobre el sujeto individual, si Dios o la cosa, estoy seguro, con una evidencia que implica la certeza de mi ser, de que el ser apareciente de la cosa *(esse apparens)*[11], su ser objetivo *(esse obiectivum)*, su ser representado *(esse repraesentatum)*, está en mí. En la medida en que, independientemente de la certeza con respecto a la cosa real, pienso su ser objetivo, es decir, produzco el acto inteligente que termina en la representación inmanente de ese objeto, en esa medida, pienso. Ahora bien, pensando, me aparezco, es decir, soy ante mí mismo mi propio ser objetivo, mi propio ser apareciente. Al pensar el ser objetivo-representado de la cosa, tanto si ésta es como si no, pienso, pues, mi propio ser objetivo; el ser apareciente de la cosa, sea ésta o no sea, es, pues, mi propio ser-apareciente. Lo que equivale a decir que pienso con evidencia mi existencia de una manera absolutamente cierta, en el seno mismo de mi pensamiento del ser

[11] La expresión *esse apparens* caracteriza en Pedro Auriol lo que los escotistas llaman, en efecto, *esse obiectivum*. El *esse apparens* de la rosa es la presencia *in esse obiectivo* de la rosa en el sujeto que la percibe o la concibe. El *esse apparens* de la rosa no podría ser, sin embargo, el ser real de la rosa que aparece al sujeto percipiente, como tampoco el *esse obiectivum* de la cosa conocida es el ser real de la cosa en el sujeto que la conoce. El ser del fenómeno no es el fenómeno del ser, dirá la fenomenología, y, sin embargo, Husserl trabajará sin cesar para identificar uno y otro, aunque sea en el infinito. Cfr. Pedro AURIOL, *Scriptum super primum Sententiarum* II, Text Series núm. 3, S. Bonaventure, Nueva York, Nauwelaerts, Lovaina-Schoning, Padeborn, ed. Buytaert, Franciscan Institute, 1965.

objetivo o apareciente de la cosa, sea ésta o no sea. Como mi conocimiento de la cosa puede, no obstante, ser el efecto en mí tanto de la cosa misma como de Dios, la hipótesis *de potentia absoluta dei* da a entender que la relación intencional actual de mi conocimiento de la cosa con esa misma cosa no es esencial a mi conocimiento, y me determina a concluir que la verdad supone como única condición necesaria, o bien la identidad real de lo conocido y el conocimiento: *de nullo cognito quod non sit ipsa cognitio scitur cercitudinaliter esse*, o bien la identidad real del ser apareciente y el ser existente: *necesse est quod cognitio intuitiva sit eadem res cum re cognita, quia alias non sequeretur: res intuitiva apparet, ergo res est*. Pero sólo el conocer del sujeto por él mismo es tal que su ser apareciente es su ser real mismo, es decir, la existencia del sujeto. Cualquier otra realidad, en razón de la hipótesis ockhamista, no garantiza por sí la evidencia y la certeza del conocimiento que la alcanza.

Tal es la sorprendente posición de Nicolás de Autrecourt[12], que se aparta de la de Ockham en tanto que pone en juego la noción de *esse obiectivum*. Ockham, rechazando este término medio, llega, sin embargo, a una conclusión similar, por cuanto para él el acto mismo de inteligir *(intelligo)*, independientemente de su relación con una cosa exterior, *sive res sit sive res non sit*, es de suyo el objeto de una *notitia* intuitiva que causa necesaria y suficientemente la evidencia de la proposición correspondiente *(«intelligo»)*. Ockham se adentra, a partir de ahí, en una sutil teoría de la proposición negativa en la que no es necesario entrar aquí[13].

Puede parecer evidente, en todo caso, que la estructura de la argumentación de Nicolás de Autrecourt es la misma que la del *cogito* de Descartes, a saber, que la única certeza, en el caso de que Dios ejerciese exclusivamente su causalidad primera sobre el yo cognoscente, con exclusión del objeto conocido, produciendo inmediatamente *de potentia absoluta* la intelección en el yo sin el concurso parcial del objeto (Ockham), o produciendo en el yo el *esse apparens* del objeto *sive res sit sive res non sit* (Nicolás), e incluso

---

[12] Nikolaus VON AUTRECOURT, *Briefe*, R. Imbach y D. Perler (eds.), trad. alemana de D. Perler, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1988. Cfr. K. MICHALSKI, *La philosophie au XIVe siècle*, reimpr. de diversos artículos, Frankfurt, Minerva, 1969, pp. 132 ss.

[13] Cfr. MURALT, 1991, pp. 401 ss.

en el caso de que Dios –o el Genio Maligno– me engañase absolutamente, creando en mí ideas objetivas que no correspondiesen a la realidad formal de lo que representan, contrariamente al «paralelismo» que instituye, sin embargo, *de potentia ordinata* (Descartes), es la de la identidad del aparecer y del ser del sujeto (Nicolás), es decir, la identidad de la realidad objetiva y de la realidad formal, del pensar y del ser mismo del alma (Descartes). Esta identidad es la única que resiste a la hipótesis *de potentia absoluta dei* o a la del Genio Maligno, salvo que se destruya el ser mismo de aquel que busca la evidencia primera y se propone, con este fin, hallar una solución cierta a estas dos hipótesis. Pues, en mi acto de pensar, Dios no puede sustituirme para causar en mí mi aparecer ante mí mismo, sin suprimir con ello el propio ser del sujeto que se aparecería por hipótesis en el ser apareciente que Dios crea en él. Como observa Descartes, la sinrazón y la locura acechan a quien se entrega a tales consideraciones.

Es, pues, en la identidad irrefutable del yo consigo mismo donde Nicolás de Autrecourt descubre el principio de todo saber. Elabora este principio bajo la forma del de no contradicción, y lo interpreta, cosa bastante normal en este caso ya que este principio se descubre con independencia de la relación directa a la cosa real, como un principio a priori de identidad hipotética: si A es, A es A. Apenas añade más Autrecourt, salvo que todo saber objetivo sólo será garantizado por reducción silogística a la evidencia del primer principio y por deducción silogística a partir de éste[14]. Como Kant, intenta descubrir –si no construir– en la inmanencia subjetiva y en el movimiento autónomo del pensamiento, el fundamento y el criterio del saber humano verdadero. En ningún momento se deja tentar por la vía agustinizante o averroizante que, más allá de los escotistas como Juan de Rodington hasta Descartes, recurre a la infusión directa por parte de Dios del ser objetivo de las ideas en el alma.

La transcendencia política de estas consideraciones

¿Puede adivinar el lector la transcendencia política de la exposición precedente? Aparece ya que una filosofía que en su refle-

[14] Nicolás DE AUTRECOURT, *op. cit.*

xión crítica renuncia a definir el acto del conocer por la relación y la unidad intencional del sujeto con su objeto propio se adentra necesariamente en las dos vías contrarias de un conocimiento por infusión o creación por parte de Dios de las ideas en el alma, o de un conocimiento por reflexión constitutiva del sujeto sobre sí mismo. Cuando privilegie el origen divino del conocer, bajo la forma que sea, esta filosofía desarrollará la filosofía política del origen divino del poder político, mientras que cuando privilegie la constitución inmanente no sólo de los criterios, sino incluso de los contenidos del conocimiento, desarrollará, al contrario, la filosofía política del origen natural, humano y popular del poder político. Aparece igualmente que nuestra civilización manifiesta una singular coherencia en cada momento de su historia, por cuanto a la filosofía de la idea a priori, independiente por Dios de su ideado real, le corresponden la filosofía política del derecho divino de los reyes y los regímenes llamados «absolutistas», mientras que a la filosofía constitutiva del sujeto transcendental, al idealismo alemán, le corresponde una filosofía política democrática, si no socialista, del derecho popular, de lo que las reivindicaciones revolucionarias de 1789 son un ejemplo concreto particularmente importante. Aparece, asimismo, que la complementariedad del príncipe y el pueblo cristaliza en los conflictos de dos poderes antagonistas igualmente pretendientes a la universalidad y, por tanto, a la preeminencia, del mismo modo que en la Edad Media la Iglesia y el Imperio, igualmente coextensivos a la comunidad humana, pudieron pretender contradictoriamente a la precedencia. Aparece también que, como consecuencia necesaria, cada uno de esos dos poderes luchará por excluir al otro, y que ahí reside el motor mismo de nuestra historia universal.

Las mismas estructuras de pensamiento se encuentran comprometidas aquí y allá en contextos temáticos diferentes, y del mismo modo que la filosofía clásica no supo garantizar la unidad del sujeto y el objeto en el conocimiento más que en función de un *medium* divino o de origen divino, del mismo modo que no supo mantener la unidad sustancial de los componentes quiditativos de la cosa individual, forma y materia, alma y cuerpo, sino bajo la forma de una yuxtaposición mal avenida de «sustancias» separadas por sí o bajo la forma de un *tertium quid* metafísico problemático, así tampoco supo mantener la unidad viva

y orgánica del *Estado*, reabsorbiéndolo cada vez en alguno de sus términos, la forma política o el cuerpo social. La doctrina del querer humano, tal como la concibió la filosofía clásica moderna, hará aún más clara esta situación de alternancia.

Pero antes de examinar este punto más de cerca, conviene prestar cierta atención al término «absoluto», que será utilizado aquí con frecuencia. Se tomará constantemente en el sentido de *independiente de toda determinación objetiva, formal y final*:

–en el caso de la *voluntad divina*, cuya omnipotencia se dice absoluta, es decir, no determinada por plan alguno de sabiduría (plan concebido en estas condiciones a la manera unívoca de Duns Escoto, para quien las ideas divinas son distintas formalmente *ex natura rei* de la sustancia de Dios, lo que es evidentemente inaceptable tanto para el aristotelismo tomasiano, para el que las ideas divinas no son otra cosa que la sustancia divina misma, como para el nominalismo ockhamista y cartesiano, que niega pura y simplemente en ambos casos, aunque de modo diferente, la existencia de ideas divinas);

–en el caso del *conocimiento* y la *voluntad* humanas, cuyos actos, absolutamente independientes de la causalidad propia de su objeto, se dicen por consiguiente verdaderos y buenos por sí (el objeto ejerce, según el aristotelismo, una causalidad analógicamente formal sobre el acto de las diversas potencias subjetivas, bien sea causalidad formal objetiva en el acto del conocimiento, bien sea causalidad final objetiva en el acto de la volición; para Duns Escoto y Ockham, como para Descartes y Kant, la cosa ejerce una causalidad eficiente sobre el acto correspondiente de conocimiento y una causalidad ejemplar, por mediación de la intención moral o de la ley, sobre el acto de querer, lo que hace estructuralmente posible, por una parte, la sustitución de la eficacia del objeto por la eficacia divina en el acto subjetivo de conocimiento, y, por otra, la sustitución de la finalidad propiamente dicha del bien querido por la ejemplaridad de la ley moral a priori en cuanto al acto de volición);

–en el caso de la *materia*, cuya actualidad es independiente del acto de la forma misma;

–en el caso del *príncipe* y del *cuerpo social*, que pueden alternativamente decirse absolutos el uno respecto del otro, en la medida en que el primero ostenta la soberanía independiente-

mente de toda constitución por la voluntad popular, o, al contrario, donde el segundo está dotado por sí de una unidad social, fuente eficaz del poder político, independientemente de cualquier forma de principado.

El carácter absoluto de la materia respecto de la forma, de la potencia viva de conocer y querer respecto de su objeto propio, del cuerpo social respecto de toda forma de principado, rompe la unidad analógica de los órdenes de causalidad, y rompe, por consiguiente, la unidad sustancial de la materia y la forma, la unidad de ejercicio del acto subjetivo y su objeto, la unidad moral del pueblo y el príncipe en Estado político según tal o cual régimen. Y rige estructuralmente la alternancia de la filosofía moderna, que no puede sino oscilar entre dos posiciones contrariamente excluyentes: la imposición a priori de la forma a la materia, de la idea y de la ley a la potencia del sujeto, del príncipe al cuerpo social, o, al contrario, la autonomía constitutiva absoluta de la materia, de la potencia subjetiva, del pueblo. Tal es, en efecto, la estructura de la filosofía moderna en su conjunto, la perspectiva que explica la inteligibilidad de sus formas, incluso las más opuestas.

II. El querer en la filosofía moderna

El tema del odio a Dios

La hipótesis *de potentia absoluta dei* implica, en la doctrina ockhamista del querer, consecuencias análogas, esencialmente diversas en la similitud de proporciones, a las que conlleva en la doctrina del conocer. Del mismo modo que la relación intencional hacia el objeto cognoscible no es esencial a la intelección humana, no más que la causalidad ejercida por el objeto sobre el acto de conocer, así tampoco, en la desnudez de su naturaleza, la relación intencional hacia el bien es en modo alguno una necesidad esencial de la voluntad. En contra de lo que afirma el aristotelismo, no existe, ni para el intelecto ni para la voluntad, una relación transcendental que ordene su ser a su objeto, y correlativamente, éste, forma inteligible o fin deseable, no ejerce ninguna causalidad sobre estas potencias. En consecuencia, la voluntad, de suyo, carece de «pondus» natural hacia ese bien que la especificaría formalmente. Del mismo modo, tampoco podría descubrir en el ejercicio espontáneo de sus actos, en función del juicio práctico de su libre arbitrio, el bien real que de entre las diversas cosas deseables puede convenir a las exigencias naturales de su potencia vital, el amigo humano o Dios mismo. Es, de suyo, en razón de su creación así, totalmente indiferente a tal o cual bien, y, por tanto, a tal o cual acto, mientras que la finalidad y la bondad de sus actos sólo dependerán de la obligación que le imponga la potencia divina.

Duns Escoto presenta el principio de esta doctrina cuando define la voluntad como «única causa total de la volición en la voluntad», y el objeto querido, no como un fin, es decir, como una causa final ejerciendo una real causalidad final, ni como una causa eficiente propiamente dicha, sino como una causa *sine qua non*, es decir, como una causa por accidente[1], como una simple *ocasión*. Escoto no desarrolla, sin embargo, las consecuencias últimas que Guillermo de Ockham extraerá de su posición. Si, en efecto, la voluntad es esencialmente indiferente a todo fin, Dios, *de potentia absoluta*, le impondrá en consecuencia, y no podrá dejar de imponérselo indiferentemente, amarle u odiarle, amar u odiar al prójimo. Es así como el odio al prójimo, el robo, el adulterio, podrían ser merecedores de salvación eterna si Dios así lo quisiera *de potentia absoluta*[2]; como incluso el odio a Dios pudiera ser un acto recto, tanto en este mundo *(in via)* como en el cielo *(in patria)*, y podría serle prescrito al viajero[3], lo que equivale a decir que el acto de odio (o de amor) del alma con respecto a Dios es formalmente independiente de la presencia de su objeto divino: *creatura intellectualis poterit beatificari absque hoc quod essentia divina sit sibi praesens in ratione obiecti*[4]. Del mismo modo, si ningún bien se impone como fin propio a las exigencias naturales de la voluntad, tampoco ningún medio es más adecuado que otro: el amor a Dios por parte del alma puede ser perfecto independientemente del amor o del odio al prójimo, y amar al prójimo no tendría por qué ser el medio apropiado si el odio al prójimo eliminase el obstáculo al amor a Dios.

---

[1] DUNS ESCOTO, *Sentencias*, 2, dist. 25, q. un., núms. 19-22, Vivès XIII, pp. 212, 220, 221. Cfr. texto latino, *infra*, n. 54, p. 96.

[2] OCKHAM, *Sentencias*, II, q. 15, O. T., V, p. 352. Cfr. OCKHAM, *Tractatus de principiis theologiae*, Baudry (ed.), París, Vrin, 1936, p. 46.

[3] OCKHAM, *Sentencias*, IV, q. 16, O. T., VII, p. 352.

[4] Variante última del conocimiento intuitivo de una cosa que no existe, *notitia intuitiva rei non existentis*, tal como Ockham la desarrolla; cfr. MURALT, 1991, pp. 352 ss. La fórmula citada aquí es la que el canciller Lutterell de Oxford extrae del Prólogo a las *Sentencias* de Ockham (1, Prólogo, q. 1, O. T., I, pp. 56 y 71), para tratar de hacerla condenar junto con otras en el proceso que se intentó contra Ockham en Aviñón. Cfr. J. KOCH, «Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozess», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale* VII (1935), pp. 353-380; VIII (1936), pp. 168-197; R. GUELLUY, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Occam*, París, Vrin, 1947, n. 1, p. 103.

Al no ser la ordenación de la voluntad al fin un orden natural, la accesión al fin no tiene por qué realizarse por tal o cual medio apropiado; la utilización de los medios no se realiza en, por y para la accesión al fin. Del mismo modo que la voluntad, por sí, por su esencia creada *de potentia absoluta dei*, es indiferente al fin, así también es indiferente a los medios[5].

Es evidente que, en una doctrina tan extremada, la moralidad no podría definirse por la accesión de la voluntad a su fin propio. El hombre feliz no es moral, según las exigencias naturales de sus potencias vitales, por amor prudente, libre y virtuoso a su fin propio. Así como el conocimiento, para Ockham, no es verdadero en la adecuación de su juicio a la realidad de su objeto, así tampoco el acto voluntario es moral en cuanto alcanza, realiza, ama o posee el bien que conviene a las exigencias naturales de la voluntad humana. Y así como, en consecuencia, las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero deben buscarse en adelante más allá o más acá de la relación del sujeto cognoscente con el objeto conocido, así también las condiciones de la moralidad deberán buscarse más allá o más acá de la relación del sujeto volente con el objeto de la volición.

La moral del a priori transcendente

El voluntarismo de Ockham y de Duns Escoto

A decir verdad, Ockham da los elementos de la respuesta en el mismo planteamiento del problema. Si el hombre puede amar y odiar a su prójimo indiferentemente, amar y odiar a Dios indiferentemente. mereciendo y viviendo la vida bienaventurada, es porque Dios crea la voluntad, *de potentia absoluta*, según una esencia indiferente de por sí a tales fines, y puede, por consiguiente. prescribirle indiferentemente, *de potentia absoluta*, el amor o el odio al prójimo, el amor o el odio a Sí mismo. Dios crea la voluntad tan radicalmente indiferente, tan absoluta con respecto a toda determinación objetiva y final, que no le niega,

---

[5] MURALT, 1991 pp. 193, 394.

de potentia absoluta, el derecho sobre nada, o, según una expresión positiva más exacta cuyas consecuencias no cesarán de repercutir en la filosofía política y en la filosofía del derecho natural de los siglos clásicos, que funda, en esa misma indiferencia, su derecho absoluto sobre todas las cosas[6]. De hecho, sin embargo, según el orden actual de su voluntad[7], orden que excluye de hecho, *de potentia ordinata*, pero no absolutamente, es decir, *de potentia absoluta*, la posibilidad de su contrario, Dios prescribe a la voluntad humana el amor a Sí mismo y al prójimo. Dios, que no está obligado a nada, obliga a la voluntad humana, que *de potentia absoluta dei* no está tampoco obligada a nada, a amarle a Él y al prójimo[8]. La condición de la moralidad es, pues, para la voluntad, la conformidad de su acción práctica con el pre-

---

[6] Ésta será la doctrina capital del *ius omnium in omnia*, que se desprende de la noción de *dominium commune* de nuestros primeros antepasados. Éstos tenían, para Ockham, una potestad perfecta de disponer a voluntad de las cosas de este mundo, y ese *dominium* era natural o, al menos, sobreañadido a la naturaleza (*Opus XC dierum*, cap. 14, tras *Primum notabile*). Esta primera *collatio* de las cosas al hombre es la acción de Dios solo, es por derecho divino (*a iure divino, Dialogus, IIIa pars, IIus tract., IIus liber*, cap. 24; *Breviloquium de potestate papae*, Baudry [ed.], p. 86, París, Vrin, 1937), por oposición a la *divisio rerum* que es por derecho humano. Este estado de nuestros primeros padres antes del pecado original es el estado de inocencia, que, siendo natural, está cerca de la noción, tan ambigua y tan cargada de desarrollos importantes en el siglo XVIII, de estado de naturaleza pura tal como fue definido por Suárez. Cfr., para este punto muy importante, *infra*, p. **118**.

[7] *Stante ordinatione divina quae nunc est* (OCKHAM, *Quaestiones variae*, q. 7, a. 4, O. T., VIII, p. 394); *stante illo praecepto [amoris dei]* (*Sentencias*, II, q. 15. O. T., V, p. 353). La misma fórmula, característica de la argumentación *de potentia absoluta dei*, en otros autores: *stante dei generali influentia et non facto miraculo* (Juan de MIRECOURT, citado por MICHALSKI, *op. cit.*, p. 137); *concurrente influentia generali primi agentis* (Nicolás DE AUTRECOURT, *op. cit.*, p. 4). La influencia general de Dios es el concurso que Dios presta como causa parcial primera a la criatura, ella misma causa parcial segunda del mismo efecto. Supone la *potentia ordinata dei*. Cfr. la definición ockhamista dada en MURALT, 1991, p. 347.

[8] *Voluntas creata obligatur ex praecepto Dei ad diligendum Deum, et ideo stante illo praecepto non potest bene odire Deum nec causare actum odiendi, sed necessario male causat malitia moris. Et hoc quia obligatur ex praecepto Dei ad actum oppositum. Nec stante primo praecepto potest sibi Deus oppositum praecipere. Sed Deus ad nullum actum causandum obligatur, ideo quemlibet actum absolutum potest sine malo culpae causare et actum oppositum* (OCKHAM, *Sentencias*, II, q. 15, O. T., V, p. 353).

cepto absoluto de Dios[9], reconocido por la recta razón o prudencia, y propuesto obligatoriamente por ésta a la voluntad[10]. En función de una transposición significativa que reaparecerá constantemente en la filosofía práctica ulterior, del mismo modo que la absoluta libertad de la indiferencia divina se autolimita vinculándose a tal o cual orden contingente que *de potentia ordinata* prescribe ella misma de una vez para siempre e impone a su criatura al mismo tiempo que la crea[11], así también la absoluta libertad de la voluntad humana se ve, tan pronto como es creada, obligada, es decir, en realidad, alienada por el precepto divino.

En esta perspectiva, la bondad de una realidad cualquiera, y, en particular, de un acto de voluntad, aparece como extrínseca y como ajena a la naturaleza de ese acto y de la voluntad que lo propone. No dice ninguna cualidad real, «ni absoluta ni relativa», de ese acto *(nihil positivum absolutum vel respectivum distinctum ab illo actu)*, que de por sí permanece neutro en cuanto al bien y al mal (puesto que es Dios quien le impone tal regla de bondad de modo absoluto con respecto a la naturaleza de la voluntad). No tiene, pues, *quid rei*, no es más que una *denominación extrínseca*. Como en el caso del carácter virtuoso del acto voluntario, no es sino «un nombre o concepto connotativo que significa principalmente ese acto neutro y que connota el acto de la voluntad perfectamente virtuoso y el de la recta razón (*recta ratio*, i.e., el reco-

---

[9] *Bonitas moralis et malitia connotant quod agens obligatur ad illum actum vel eius oppositum* (OCKHAM, *Sentencias*, II, q. 15, O. T., V, p. 353); *obligatio facit aliquem peccatorem vel non peccatorem* (*Sentencias*, q. 10-11, O. T., VII, p. 198).

[10] *Quia hoc est elicere conformiter rationi rectae velle dictatum a ratione propter hoc quod est dictatum* (OCKHAM, *Quaestiones variae*, q. 7, a. 4, O. T., VIII, p. 395).

[11] La omnipotencia absoluta de Dios se aliena, en efecto, al prescribir tal orden creado, físico o moral. No puede cambiar el orden que crea de hecho y que en adelante es querido *de potentia ordinata*. Una frase del texto citado más arriba, n. 8, es significativa en este sentido: *nec stante primo praecepto potest sibi [voluntati creatae] Deus oppositum praecipere*. Dios, habiéndose determinado *de potentia absoluta* por tal orden moral, por ejemplo, el orden del amor, no puede cambiar de determinación. Su omnipotencia indiferente, es decir, su libertad infinita, siendo eterna, se ve ella misma vinculada de hecho, *de potentia ordinata* en lo sucesivo, a la contingencia del orden que ella crea, lo que explica esta sorprendente confesión de Ockham: *Deus non agit in qualibet actione secundum totam potentiam* (*Sentencias*, II, q. 3-4. O. T., V, p. 72). Para comprender claramente la doctrina ockhamista de la omnipotencia divina es preciso compararla con la de Tomás de Aquino. Cfr. MURALT, 1997.

nocimiento del precepto divino) conforme a los cuales se produce. Por eso, tal acto se denomina virtuoso según una denominación extrínseca»[12]. También por eso se dice bueno lo que es deseado o querido por la voluntad, *bonum est idem quod volitum sive volibile*, siendo la voluntad el connotado del término *bueno*[13].

Se sigue de ello que al prescribir Dios la bondad moral por medio de un precepto, de una ley, es decir, de una obligación a priori[14], esta obligación obliga, no en razón de la bondad intrínseca del fin que asigna a la voluntad para asegurar su moralidad, ni tampoco en razón de la conformidad de este fin con las exigencias naturales de la voluntad a la que confiere una finalidad, sino en razón de la autoridad de quien la prescribe, por el hecho mismo de haber sido querida, es decir, prescrita por la omnipotencia divina. Pues el bien es bueno por ser querido, *bonum quia volitum*, y no querido porque sea bueno; no tiene ninguna realidad propia que le permita ejercer sobre la voluntad una causalidad final propiamente dicha.

Estas importantes conclusiones definen lo que debe llamarse «voluntarismo», algo que la mayor parte de las veces permanece

---

[12] OCKHAM, *Sentencias*, III, q. 11, O. T., VI, p. 389. Ockham recuerda a este propósito, por una parte, que en la definición de un connotativo *aliquid ponitur ibi in recto, aliquid in obliquo. Illud quod ponitur in recto est significatum principale nominis vel conceptus, et quod ponitur in obliquo est connotatum*. A continuación, da la definición de los términos *verum* y *bonum*, términos ambos transcendentales y connotativos (*Sentencias*, III, q. 4, O. T., VI, p. 146). La doctrina del nombre connotativo está particularmente bien explicitada a propósito de la idea divina (*Sentencias*, I, dist. 35, q. 5, O. T., IV, pp. 485 ss. Cfr. VV.AA., 1949, 6° estudio). El nombre *bonum* es uno de esos nombres connotativos que no requieren la existencia de su connotado (*Sentencias*, III, q. 7, O. T., VI, p. 215). Nótese que para Tomás de Aquino el bien es una cualidad real y absoluta, siendo el término medio de su demostración la noción de perfección (*Summa theologiae*, I, q. 4 y 5).

[13] Cfr. OCKHAM, *Sentencias*, III, q. 4, O. T., VI, p. 146; *Quaestiones variae*, q. 8, O. T., VIII, p. 446. Tras haber dado esta definición nominal del término *bonum*, anodina en su no pertinencia, OCKHAM explica que permite comprender por qué los doctores dicen, erróneamente según él, que «la voluntad no puede querer algo si no es bueno realmente, sea bajo la razón de bien, sea pareciendo [tal]». Hace alusión a TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 1-2, q. 8, a. 1, que cita a ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094 a 3 («el bien es aquello a que todas las cosas tienden») [trad. de M. Araujo y J. Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981], y *Física*, 195 a 26 («[el] fin es el bien mismo o el bien aparente») [trad. de R. de Echandía, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1995].

[14] También aquí hay que tomar el término *a priori* en el sentido primero de *a priori causa*, por la causa anterior, es decir, por Dios.

por completo sin ser correctamente comprendido. No basta, en efecto, con definir como voluntarista aquella doctrina que concede de modo absoluto a la voluntad la primacía sobre el intelecto. En tales condiciones podría decirse que Tomás de Aquino es voluntarista, pues, distinguiendo como Aristóteles el orden de lo que es en cuanto sustancia y quididad del orden de lo que es en cuanto acto y ejercicio, atribuye al ser *(ens)* la primacía según el primer orden, y al bien la primacía, la primacía absoluta, en efecto, según el segundo, que es el orden de la perfección y del fin, es decir, del bien y del amor[15]. Lo que permite decir que del mismo modo que el intelecto está ordenado por sí al ser *(ens)* como a su objeto formal propio, así también la voluntad, precisamente por cuanto el intelecto le está a su vez ordenado como el conocimiento se ordena al amor, se ordena al bien como a su objeto formal propio. En esta perspectiva, se hace patente con evidencia que el bien es querido en cuanto bueno, y no bueno en cuanto querido, lo que se verifica analógicamente tanto de la voluntad humana como de la voluntad divina, ya que, por una parte, la voluntad humana está ordenada por sí, según la necesidad de su naturaleza, al bien, es decir, a la *ratio boni* que oculta cualquier cosa que ella pueda desear, y, por otra parte, la voluntad divina quiere su criatura en la medida en que ésta participa de su propia bondad sustancial, en la medida, pues, en que, en este sentido, puede decirse buena[16]. Lo que implica, en lo que hace a la voluntad humana, la afirmación de la causalidad recí-

---

[15] En *Summa theologiae*, 1, q. 5, a. 2 y 4, define claramente el ser *(ens)* como primero *secundum rationem*, como implicando *habitudinem causae formalis*, mientras que el bien es primero *in causando*, según la razón de la causa final, es decir, según el ejercicio de las causas por dependencia de causalidad y participación con respecto a la causa final. Se trata, en efecto, de la distinción entre lo que es en cuanto quididad y lo que es en cuanto ejercicio, e implica el carácter postrero, último, perfecto, final y, por tanto, absolutamente primero, del ejercicio, es decir, en este caso, del bien. Es en esta línea, por otra parte, como deben comprenderse también los órdenes de primacía que rigen el orden del intelecto y de la voluntad (*Summa theologiae*, 1, q. 82, a. 3).

[16] Cfr. n. 54, *infra*, las citas de Tomás de Aquino y Duns Escoto sobre este punto. Repárese en la siguiente fórmula de Aristóteles, que funda todos estos desarrollos: «[...] es objeto primario de la voluntad lo que es bueno *(to on kalon)*. Y más influye en el deseo [de una cosa] la apariencia [de bondad, es decir: la deseamos porque la reconocemos como buena en un juicio práctico verdadero] que en la apariencia [de bondad] el deseo; porque la intelección es un principio

proca y total de la voluntad y de su objeto en la constitución de su acto común, que es la volición misma.

Muy al contrario, el voluntarismo se define como una doctrina en la que la voluntad, indiferente tanto al bien como al mal, absoluta, por consiguiente, respecto de toda ordenación al bien, es única causa eficiente por sí de sus actos, independientemente de toda causalidad objetiva ejercida por su fin –en el espíritu de lo que aquí se ha dicho de la voluntad escotista según una noción unívoca de la causalidad de causas parciales, y contrariamente a la noción analógica aristotélica del concurso de causas totales y recíprocas–, y donde, por tanto, la voluntad, en razón de su indiferencia absoluta con respecto a su objeto, se dice libre esencialmente, es decir, por naturaleza y por creación arbitraria de Dios *de potentia absoluta*. Y si una doctrina tal se ve obligada, siendo la obra de autores cristianos como es el caso en Duns Escoto y Ockham, a admitir una determinación final de la voluntad, la afirma a priori, en función de un decreto arbitrario de Dios, de modo absoluto, por consiguiente, con respecto a toda participación en la bondad sustancial de Dios, diciéndose en esta perspectiva bueno el bien en cuanto querido por la voluntad indiferente de Dios y prescrito como tal a la voluntad humana, pero no querido ni prescrito en cuanto bueno por participación en la bondad sustancial de Dios.

Un voluntarismo de ese tipo se prepara en Duns Escoto, y no solamente en su definición del bien como causa *sine qua non* de la volición. En sus consideraciones sobre los preceptos del Decálogo da a entender, por ejemplo, que los preceptos, al menos los de la Segunda Tabla que concierne las obligaciones para con el prójimo, no son intrínsecamente buenos y no son *indispensabilia*. La Primera Tabla, en efecto, contiene las obligaciones para con Dios mismo. Ahora bien, como Dios no puede querer necesariamente más que a Sí mismo, los preceptos de la Primera Tabla son por ley natural de manera absoluta. Constituyen proposiciones necesarias por sus propios términos, «preceden en [su] verdad a todo acto de la voluntad» divina, y nadie puede ser dispensado de observarlos, ni siquiera *de potentia absoluta dei*.

[del deseo]» (*Metafísica*, 107 a 28-29). [Trad. de V. García Yebra, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1982, 2.ª ed., pp. 620-621. Los insertos entre corchetes son del autor].

Cualquier otra cosa, en cambio, que no sea Dios, es querida de manera contingente. Las obligaciones que los preceptos imponen con respecto al prójimo, en consecuencia, no se imponen por la necesidad de sus términos y de la conexión de éstos antes del acto de la voluntad divina, sino por una voluntad divina especial, *de potentia ordinata dei*: son buenas por ser prescritas y es posible en determinadas circunstancias verse dispensado de ellas[17]. De vuelta sobre la cuestión de la necesidad por ley natural del mandamiento principal de la Primera Tabla, Duns Escoto anticipa nítidamente las consecuencias extremas que propondrá Guillermo de Ockham. El primer precepto, en efecto, «amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente», no es por ley natural estricta más que en su forma negativa, por cuanto lo contrario de este precepto está prohibido. De este primer precepto en su forma positiva no se seguiría, por consiguiente, el segundo, que, según el Evangelio y según Tomás de Aquino, participa de él directamente: «*amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente*. Éste es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: *amarás a tu prójimo como a ti mismo*» (Mt 22, 37-39). Los preceptos de la Segunda Tabla tampoco se siguen, por tanto, del primer precepto de la Primera Tabla[18]. Se trata de los cimientos para las afirmaciones de Ockham en el sentido de que el odio a Dios, el odio al prójimo, y los actos que de ahí pueden seguirse, podrían ser prescritos como buenos *de potentia absoluta dei*.

Lo mismo ocurre en Duns Escoto, a propósito de la teología de la gracia, cuando trata de preservar absolutamente la libertad divina en su acto de aceptar o no el alma del pecador. Pues si la gracia recibida por el pecador le mereciese la salvación, Dios se vería en la necesidad, en cierto modo, de aceptarlo en la gloria. Es preciso, pues, «completar» la noción de mérito con la de aceptación libre por parte de Dios, y podría decirse, en efecto, que lo que en el pecador es ya aceptable *de lege ordinata*, lo es sólo *secundum quid*, pues *non est bonum nisi quia acceptum*[19]. Gui-

---

[17] DUNS ESCOTO, *Sentencias*. III, dist. 37, q. un., núm. 4, Vives XV, p. 786.

[18] *Ibidem*, núm. 10, Vives XV, p. 844.

[19] DUNS ESCOTO, *Sentencias*, I, dist. 17, *I pars*, q. 1-2, nn. 142 ss., Vat., V, pp. 207 ss., y particularmente núm. 163, nota a las líneas 10-15, donde, por lo demás, la edición vaticana comete un error de lectura, leyendo *donum* en lugar de

llermo de Ockham irá mucho más lejos aún, afirmando, en la línea de la misma estructura de pensamiento, que un alma podría ser agradable y aceptada por Dios sin que hubiese recibido la gracia, o, al contrario, según una de las imágenes paradójicas que tanto afecciona, verse arrojada a las tinieblas del infierno incluso estando en estado de gracia, es decir, ser reprobada con independencia de todo pecado...

Para el voluntarismo ockhamista, pues, la voluntad no se ve conferir una finalidad por el acto que le impone el precepto divino, como tampoco por el objeto que corresponde a éste. No es relación intencional viva ni hacia ese acto ni hacia ese objeto, y no encuentra en éste, por su operación, la perfección y la plenitud de su ser natural, sino que se define a priori por modo de determinación ejemplar. La voluntad no se ve motivada desde el interior, ya que el movimiento propio de su operación no se dirige hacia un bien transcendente que la atraiga a sí como un fin de perfección inmanente, sino que está regulada por una dirección extrínseca que se le impone normativamente. En síntesis, el acto moral no es ni fundamental ni terminalmente amor, es esencialmente obligación, y su moralidad es su legalidad. De ello se sigue que, como en el caso del acto de conocer, el acto moral tiende a perder su autonomía y su libertad, y en la medida en que, impuesto a priori, el criterio de la bondad moral no se vive en la inmanencia del «pondus» afectivo de la voluntad ni se reconoce conveniente

---

bonum, como lee Vivès. La fórmula *non est bonum nisi quia acceptum* puede, *sicut verba sonant*, expresar tanto la posición tomasiana como la posición voluntarista escotista-ockhamista. Y, sin embargo, la diferencia es grande. Para Tomás de Aquino, es aceptada el alma que es buena por gracia, es decir, por un don divino intrínsecamente recibido por modo de justificación interior verdadera. Para Escoto y Ockham es posible, *de potentia absoluta dei*. que el alma aceptada lo sea sin ser justificada intrínsecamente, pues si recibe de Dios la gracia como una cualidad inmanente, parece desde este punto de vista merecer *secundum quid* la aceptación divina (semipelagianismo). Hay que preservar, pues, la posibilidad absoluta de la libertad divina y decir que Dios puede aceptar un alma, bien sea por la gracia justificada intrínsecamente o no. Es el tema de la justificación por imputación extrínseca de la gracia, que irá hasta LUTERO y que niega la gracia como participación en el amor divino, olvidando así la útil enseñanza de Tomás de Aquino: *amare nil aliud est quam velle bonum alicui* [...], *amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus* (*Summa theologiae*, 1, q. 20, a. 2); *ex dilectione Dei qua vult creaturae bonum profluit aliquod bonum in creatura* (*ibidem*, 1-2, q. 110, a. 1). Cfr. MURALT, 1997, y también Paul VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIVe siècle: Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini*, París, E. Leroux, 1934.

en la libertad del juicio práctico, se queda sin medida común con el sujeto y con las exigencias vitales de su voluntad.

Descartes: la idea del bien como verdad eterna creada

La filosofía clásica moderna modula ampliamente estos temas con una fidelidad tanto más estricta por cuanto opta definitivamente por la doctrina de la representación como *esse obiectivum* independiente absolutamente del objeto real mismo. El propio Ockham, que renuncia, sin embargo, a la noción de un verbo mental conformado *(fictum)* por la inteligencia y que termine su operación, no duda en fundamentar la moralidad del acto voluntario sobre una obligación que, impuesta a priori por Dios, tiene que ser reconocida en una proposición cuyos términos son, si no conceptuales, al menos lingüísticos[20]. Es evidente, sin embargo, que la doctrina del *esse obiectivum* de la idea clara y distinta facilita la noción de la obligación *a priori*, pues el bien, en esta perspectiva, se le impone a la conciencia como una idea, un *esse obiectivum* entre los demás. Igual que Dios en su suprema indiferencia crea la «realidad objetiva» de la cosa conocida en el alma, así también crea la verdad objetiva de «lo que debe hacerse» como precepto ejemplar del acto moral.

La filosofía cartesiana es significativa de este desarrollo doctrinal. Cuando el autor de las *Meditaciones* empieza a responder a las sextas objeciones que se le opusieron, define la indiferencia total de la libertad divina como el signo de su omnipotencia absoluta, y muestra que es en esa indiferencia total, *de potentia absoluta*, como Dios crea la idea del bien en cuanto una de las verdades eternas, es decir, como la norma que Dios impone a priori al entendimiento humano y éste, a su vez, a la voluntad, y con la que debe medirse el acto humano para ser moral; es la «idea [...] que representa el bien o la verdad, lo que ha de creerse, lo que debe hacerse, o lo que debe omitirse»[21], y

---

[20] En este contexto, la fe cuyo objeto es la proposición predicativa, y no la cosa propuesta por ésta (HOLKOT, *Sentencias*, I, q. 2, *op. cit.*), se convierte en una actividad de observancia cuasilegal.

[21] DESCARTES, *Réponses aux sixièmes objections*, Adam-Tannery (A. T.) (ed.), IX, p. 233 [ed. cast.: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. de V. Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 330].

que como toda verdad eterna, no depende ni del entendimiento humano ni de la existencia de las cosas, «sino tan sólo de la voluntad de Dios que, como supremo legislador, las ha ordenado y establecido desde toda la eternidad», según una causalidad puramente eficiente, precisa Descartes, en modo alguno final, lo que acarrea la ausencia de toda participación de las ideas del bien y de la verdad respecto de la bondad y la verdad sustanciales de Dios: como las criaturas según el *Génesis*, «la razón de que sean buenas depende de que [Dios] ha querido hacerlas así»[22].

No hay que extrañarse, en estas condiciones, de que la *Conversación con Burman* retome textualmente la hipótesis ockhamista *de potentia absoluta dei* según la cual Dios puede prescribir meritoriamente el odio a Dios, y concluya, en buena doctrina ockhamista, que Dios, *pro statu isto*, no obliga a un precepto tal, pues de hecho ha decidido de otro modo al respecto en la soberanía arbitraria de su *potentia absoluta*[23]. «¿De dónde proceden entonces las ideas de las cosas posibles, que anteceden a la voluntad? –Tanto ésas como todas las demás cosas dependen de Dios, pues su voluntad no sólo es causa de las cosas actuales y futuras, sino también de las posibles y de las naturalezas simples, y no podemos ni debemos imaginar nada que no dependa de Dios. –¿Habría podido entonces Dios ordenar a la criatura que le odiase y haber instituido esto como bueno? –Ahora no puede. Pero ignoramos lo que habría podido instituir; ¿por qué no habría podido ordenar eso a la criatura?»[24].

En Descartes, como en Ockham, la voluntad no tiene, pues, por naturaleza, intencionalidad propia hacia un objeto cualquiera

---

[22] DESCARTES, *ibidem*, A. T., IX, pp. 235-236 [ed. cast. cit., p. 333].

[23] *In sensu diviso*, es decir: en la soberanía arbitraria de su *potentia absoluta*; *in sensu composito*, es decir: en la soberanía arbitraria de su *potentia ordinata*. Esta distinción tradicional se utiliza a menudo en la Edad Media para facilitar la inteligencia del problema de la providencia y sus relaciones con la libertad humana. (Cfr., por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 1, q. 14, a 13, *ad* 3).

[24] DESCARTES, *Entretien avec Burman*, A. T., V, p. 160 [ed. cast.: «Conversación con Burman», en *Meditaciones metafísicas y otros textos*, trad. de F. López y M. Graña, Madrid, Gredos, 1987, p. 148]. Cfr. *Descartes, L'entretien avec Burman*, ed., trad. y notas de J.-M. Beyssade, Presses Universitaires de France, 1981. La hipótesis *de potentia absoluta dei* no pone en peligro el orden establecido, contrariamente a lo que a veces se piensa. Pues no es cierto decir que *de potentia absoluta* Dios puede prescribir el odio a Sí mismo, dado que *de potentia ordinata* ha prescrito el amor. Todo lo más, puede decirse que *de poten-*

que fuese su bien, pues ningún bien le conviene según las exigencias de su naturaleza. Absolutamente indiferente por sí, está absolutamente subordinada al entendimiento, que le prescribe su comportamiento moral bueno imponiéndole a priori, por parte de Dios, «lo que debe hacerse», como una norma ideal, ejemplar y obligatoria. Así es como la indiferencia irracional de una libertad absoluta se corrige mediante la predeterminación racional de la idea clara y distinta para mayor beneficio del orden establecido por la potencia divina, es decir, de hecho, de la moral recibida. Esta situación paradójica funda la doctrina del error en la *Cuarta Meditación*, ya que la estructura del acto de conocimiento falso y la estructura del acto moral malo es la misma.

Hobbes y Pufendorf: la obligación, criterio de la moralidad

La doctrina de la obligación como criterio del acto moral la recogen otros autores clásicos, aunque el carácter divino de la institución de la ley se desdibuja en beneficio de su carácter racional (Hobbes) o natural (Pufendorf). Para Hobbes, la ley es un precepto que extrae su poder obligatorio no de la bondad del fin que prescribe, sino de la voluntad y la autoridad de quien la instituye. La razón de todo mandato, de toda «orden», es la voluntad misma de quien manda, que, como tal, tiene legítimo poder sobre aquellos a quienes impone su regla. En este sentido, el propósito de la institución de la ley no es formalmente el bien de los hombres a quienes se les impone, que pueden no ver la necesidad de conformarse a ella absolutamente, sino el del propio legislador que la impone. «La distinción entre consejo y ley depende de la diferencia entre consejo y mandato. Consejo es

---

tia absoluta Dios *habría podido* prescribir el odio a Sí mismo. Es la posición de Duns Escoto, tras muchas expresiones imprecisas (cfr. *Sentencias*, 1, dist. 44, q. un., n. 160, Vat., VI, p. 215). Es también la posición de Descartes, lo que pone de manifiesto hasta qué punto estaba introducido en el debate escolástico. La creación eficiente de la *realitas obiectiva* de las ideas o verdades eternas, es decir, de las *esencias* o de los *posibles*, es un tema que aparece desde las *Cartas a Mersenne* (15 de abril; 6 y 27 de mayo de 1630). Es, bastante más que el *cogito*, el verdadero fundamento del pensamiento cartesiano. La «idea que representa la verdad», creada a su vez en la arbitrariedad de la *potentia absoluta dei*, es el principio de no contradicción (*Carta a Mesland*, 2 de mayo de 1644).

un precepto en el que la razón por la que obedecemos procede de la cosa misma que se ordena. Mandato en cambio es un precepto en el que la razón de obedecer procede de la voluntad del que lo ordena. Porque no se dice con propiedad así lo quiero, así lo mando, si la voluntad no está en lugar de la razón. Pero como a las leyes se las obedece no por la cosa misma sino por la voluntad del que la ordena, la ley no es un consejo sino un mandato; y se define así: la ley es el mandato de aquella persona (hombre o asamblea) cuyo precepto contiene la razón de la obediencia. De forma que los preceptos de Dios a los hombres, del Estado a los ciudadanos y, en general, de todos los poderosos a los que no pueden ofrecer resistencia, se han de llamar sus leyes. Por eso, ley y consejo difieren entre sí de muchas maneras. Porque la ley es del que tiene poder sobre aquellos a los que ordena, y el consejo, del que no tiene poder. Cumplir lo que se ordena por ley es un deber, y lo que por consejo, una facultad. El consejo se ordena al fin del que lo recibe; la ley, al fin del que la ordena»[25]. Se ve claramente que la negación de un bien que fuese por sí causa final de la voluntad, y, en particular, de la voluntad del legislador, conlleva la afirmación de la ley del más fuerte, que es en efecto en este contexto, «siempre la mejor».

Pufendorf retoma por su cuenta explícitamente estas ideas de Hobbes. Las resume del siguiente modo, sin saber que con ello se está inscribiendo en la estela del ockhamismo, si no del escotismo medieval: «[...] la ley o mandato es un precepto en el que la razón por la que debe obedecerse procede de la voluntad de quien la prescribe. Pues, hablando en propiedad, nunca se dice: así lo quiero, así lo mando, si la voluntad no está en lugar de la razón. [...] La ley se ordena al fin del que la establece»[26]. Él no entra en la argumentación *de potentia absoluta dei* a propósito del conocimiento; simplemente le supone a éste una rectitud natural que preserva al entendimiento de todo error en materia teórica y práctica. Esta rectitud natural, sin embargo, sólo es juez

---

[25] HOBBES, *De cive*, cap. XIV, § 1 [ed. cast.: *El ciudadano*, trad. de J. Rodríguez Feo, Madrid, Debate/CSIC, 1993, pp. 122-123].

[26] Samuel PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, trad. francesa de Jean Barbeyrac, Amsterdam, 1712, I, cap. 6, § 1, pp. 87-88 [trad. esp. del original francés]. Los términos *precepto*, *prescribir*, la expresión *si la voluntad no está en lugar de la razón (stet pro ratione voluntas)* delatan, evidentemente, su origen ockhamista.

seguro del bien a hacer y del mal a evitar si se ve respaldada por la ley: la conciencia es precisamente ese juicio práctico del entendimiento que, en cuanto instruido por la ley, puede pretender dirigir las acciones de la voluntad humana. Es evidente que la conciencia es la forma que toma en Pufendorf –no solamente en él, también en Barbeyrac y Rousseau, como se pondrá de manifiesto más adelante, e incluso en representantes tardíos del pensamiento escolástico como Alfonso-María de Ligorio[27]– la *recta ratio*, la prudencia de Ockham, que reconoce en la ley el precepto absoluto al que debe conformarse absolutamente el acto voluntario en cuanto moral. «La ley, pues, en general, no es en mi opinión otra cosa que una voluntad de un superior, por la que impone a quienes dependen de él la obligación de actuar de cierta manera que él les prescribe»[28]. Del mismo modo que para Duns Escoto y para Ockham la ley es buena por ser prescrita, así también para Pufendorf lo honesto y lo deshonesto, el bien y el mal, no tienen ni sentido ni ser (ser moral, es decir, obligatorio) «antes de la ley, es decir, antes de la institución del superior»[29]. La ley es buena, pues, en la medida en que emana como tal de la voluntad del legislador, y es como tal la única regla a priori de la acción humana. Pufendord fundamenta, así, la institución de la ley *a priori* en la doctrina ockhamista-cartesiana de la indiferencia de la potencia divina, aunque sin subrayar, ciertamente, sus aspectos escabrosos.

En efecto, si la ley moral es la regla *a priori* de la acción natural del hombre, es porque le es impuesta a la voluntad humana

---

[27] Para san Alfonso-María de LIGORIO (1696-1787) la conciencia es, en efecto, un juicio práctico apoyado en la ley, divina en este caso, que permite juzgar el bien por hacer o el mal por evitar, siendo la primera desde esta perspectiva el principio formal y la segunda el principio material del acto justo y bueno, lo que manifiesta significativamente un primado de la subjetividad humana. *Duplex est regula actuum humanorum, una dicitur remota, altera proxima. Remota sive materialis est lex divina, proxima vero, sive formalis, est conscientia* [...]. *Conscientia definitur sic: est iudicium, seu dictamen practicum rationis, quo iudicamus quid hic et nunc agendum ut bonum, aut vitandum ut malum* (*Theologia moralis, Tomus I, Tractatus primus, De conscientia*, cap. 1, n. 1, Bassani, 1822, p. 39). Esta posición combina extrañamente la doctrina tomasiana de la ley divina, la ley humana y la prudencia en favor de lo que en Rousseau se convertirá en esa hipóstasis interior que es la conciencia.

[28] PUFENDORF, *op. cit.*, I, cap. 6, § 4, p. 89.

[29] PUFENDORF, *ibidem*, I, cap. 2, § 6, p. 27.

en la medida en que Dios crea ésta en la indiferencia con respecto a toda determinación exterior a su omnipotencia. Es imposible «admitir como fundamento de la moralidad de las acciones humanas no sé qué reglas eternas independientes de la institución divina», y asociar «a Dios manifiestamente un principio exterior coeterno que él tuvo que seguir necesariamente en la determinación de las cualidades esenciales y distintas de cada cosa». Tal cosa sería contraria a la soberana libertad de la acción divina, que crea el mundo y al hombre a su absoluto antojo[30], y significaría volver a la posición escotista para la que las ideas divinas son conceptos objetivos de las cosas creables, múltiples y distintos en Dios según una distinción formal *ex natura rei*, objetos formales, pues, de la voluntad divina y ejemplares reguladores de su acción creadora. Sería, según la célebre y virulenta crítica de Descartes, que Ockham no habría contradicho, someter a Dios «a la Estigia y a los destinos», es decir, alienar la omnipotencia de su voluntad indiferente, subordinándola a la verdad ideal, distinta formalmente, de las cosas creables[31]. Y el recurso a la posición de Leibniz no ofrece ninguna verdadera salida a la dificultad, pues la necesidad moral no es menos necesidad por no ser analítica ni metafísica, la misma que determina necesariamente la voluntad divina a lo mejor posible en cuanto visto inmediatamente en la claridad y la distinción de una ciencia de simple inteligencia[32].

---

[30] PUFENDORF, *ibidem*, p. 27.

[31] DESCARTES, *Carta a Mersenne*, 15 de abril de 1630 [ed. cast. cit., p. 353].

[32] LEIBNIZ, *Théodicée*, núm. 132, p. 184; núm. 175, p. 218; núm. 310, p. 300, Gebhart (ed.), t. 6, Berlín, 1885; reimpr. Olms, 1965. Cfr. MURALT, 1991, pp. 307 ss. Puede verse a qué dificultades conduce el abandono de la posición tomasiana sobre las Ideas divinas (*Summa theologiae*, I, q. 15): ya sea a la ambigua distinción formal de las Ideas divinas respecto de la sustancia divina y, por consiguiente, a la aparente limitación de la omnipotencia voluntaria divina por las Ideas (de donde, evidentemente, la ambigüedad de la doctrina leibniziana de la libertad divina), ya sea a la indiferencia absoluta de la voluntad divina que no tiene formalmente más regla que ella misma *(stet pro ratione voluntas)*, y, por tanto, a la necesaria alienación de la omnipotencia divina absoluta en omnipotencia divina ordenada (Ockham, Descartes, Secrétan). Se ve apuntar aquí el tema de la alienación de la voluntad, que conocerá prolongaciones tan sorprendentes en la filosofía política moderna. Cfr. *infra*, cap. III.

Estos temas nunca se habrían desarrollado tan ampliamente si no hubieran sido difundidos por la explicitación paralela que de ellos dio la teología luterana. Lo que para Ockham era hipótesis *de potentia absoluta dei*, para Lutero se convierte, en efecto, en realidad de la condición humana, *ratione peccati*, interpretándose en adelante la independencia absoluta de la voluntad con respecto a toda determinación objetiva y final como la incapacidad del alma originariamente corrompida para querer algún bien.

Si se puede considerar, con Duns Escoto, que la materia es ya por sí un acto entitativo, la analogía de la materia y la forma con la potencia y el acto permite comprender que, igualmente, la potencia es ya por sí un cierto acto. Un acto de voluntad, por consiguiente, no es un simple accidente de la potencia que lo produce. Esta conclusión acarrea una radicalización de la noción de pecado, y, en particular, de pecado original. La falta original, contrariamente a lo que piensa Tomás de Aquino, ya no tiene solamente por efecto una inclinación casi habitual del alma al mal y a la corrupción moral, sino que empaña el fondo del alma y la degrada en su ser mismo: el alma es, en adelante, esa *massa perditionis* de la que habla san Agustín, privada de toda bondad propia y abocada de suyo a la condenación. Desde este punto de vista, el sujeto humano, corrompido en su naturaleza, no puede producir por sí mismo ningún acto bueno, como tampoco podría verse imputar justicia alguna en razón de sus actos voluntarios propios. Si se puede justificar al pecador será por modo de «imputación extrínseca» –del mismo modo que la bondad de una cosa o de una operación humana es para Ockham una denominación extrínseca–, como si la justicia de otro, la de Cristo, se computase por la del alma corrompida sin por ello corregirla ni repararla ni regenerarla ni hacerla buena de ninguna manera intrínseca en sí misma. Sólo justifica, pues, la observancia obligada de una ley que, por su naturaleza, por una parte, y por la constitución del sujeto a quien se le impone, por otra, carece de medida común con el alma corrompida. Esta ley, la ley evangélica, absoluta, prescrita por un decreto de la voluntad divina omnipotente, no responde en modo alguno a las exigencias de la potencia natural u obediencial de la criatura humana; por eso

no podría ser inteligida en sí misma por ninguna reflexión humana, como tampoco podría, en sentido propio, ser observada ni obedecida; al ser el hombre caído incapaz de ninguna acción buena, es esta misma ley la que opera en la voluntad el actuar y el hacer, en lugar del alma y por ella. A este título formula imperativos paradójicos, aparentemente imposibles de realizar, totalmente desproporcionados, en todo caso, si se toman en su tenor formal o literal, con los movimientos espontáneos del alma humana, aun caída; los mismos que justificaban a los ojos de Ockham la hipótesis *de potentia absoluta dei* y el tema del *odium dei*: esta ley pide al hombre que odie a su alma, a su prójimo, a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, que done todo lo que posee, que se aniquile absolutamente, que renuncie a la beatitud, que se haga esclavo, anatema incluso a los ojos de Dios por amor a sus hermanos[33], impone al alma el sacrificio de su inteligencia, la locura de su razón[34], la renuncia de su voluntad a todo movimiento propio de intención, de amor, de posesión. En ningún caso promete, como enseñaban las doctrinas tomasiana y agustiniana de la gracia, perfeccionar la naturaleza sin destruirla. Muy al contrario, destruye la naturaleza en su estado de caída: no podría, en efecto, destruir el estado caído de la naturaleza sin destruir la naturaleza misma, ya que la potencia es idéntica al acto; no puede, pues, perfeccionarla. O más bien deja la naturaleza en su estado de caída y se digna a no considerar su corrupción originaria, radical, definitiva, para taparla con un nuevo manto de Noé; quiere –y su voluntad es su poder– no considerar la maldad innata del hombre pecador, como el príncipe indulta al condenado convicto de crimen sin, por tanto, hacerle con ello intrínsecamente bueno o justo. Al ser omnipotente, sustituye en consecuencia a la vana eficacia del hombre corrompido, consagra la privación total de su autonomía y de su actividad, de su libertad y de sus méritos, para actuar en su lugar y orde-

---

[33] Son estos pasajes del Evangelio (por ejemplo, Jn 12, 25; Lc 14, 26; Rm 9, 3) los que parecen justificar la hipótesis ockhamista. Los Evangelios los toman, sin embargo, en un sentido metafórico-espiritual; Ockham los toma en un sentido formal-metafísico, y Lutero sigue esa vía.

[34] Cfr. el origen de la dialéctica, extraña pero llamativamente original, de Pierre THÉVENAZ en *La condition de la raison philosophique*, Neuchâtel, La Baconnière, 1960.

narle a un fin predeterminado soberanamente desde toda la eternidad. Esta ley, prescrita absolutamente por una libertad a la que ningún amor anima o, al menos, en la que la fe no puede reconocer ningún amor, le es impuesta absolutamente a la criatura caída, que no puede aceptarla o rechazarla: es la regla a priori de «lo que debe hacerse», es ese férreo yugo que no hay que comprender ni amar, pues su razón es la voluntad omnipotente que lo instituye. *Stet pro ratione voluntas.*

No hace falta ser un experto para reconocer en esta descripción de la teología voluntarista de Lutero la estructura y los temas acomodados del pensamiento ockhamista. La voluntad es incapaz, no sólo de hacer, sino incluso de desear el bien; está, por el hecho de su corrupción originaria, absolutamente desligada de todo bien: la finalidad del amor voluntario, beatificante y meritorio por su misma autonomía, no obstante la ayuda suficiente o eficaz de la gracia divina, es sustituida por la legalidad, entendida como conformidad al precepto divino, de una operación en la que se agota el ser entero de la potencia voluntaria humana[35].

Las filosofías políticas del derecho divino de los reyes

Esta teología moral desarrolla inmediatamente su análogo político. La justicia legal que implica la nueva ley, al no poder ejercerse por y en la actividad espontánea y autónoma de la voluntad perfeccionada por la gracia en la línea de su naturaleza creada, encontrará el instrumento necesario que le falta en el poder político. Y como el pueblo, concebido en este contexto ockhamista como el conjunto de las partes que constituyen por

---

[35] La obra de Lutero es inmensa: requiere una buena guía que siga la evolución histórica de las ideas luteranas. Una primera aproximación puede encontrarse en E. ISERLOH, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1956; J. LORTZ, *La réforme de Luther*, trad. del alemán de Daniel Olivier, 3 vols., París,Cerf, 1962 [ed. cast.: *Historia de la Reforma*, trad. de C. García, Madrid, Taurus, 1972]; C. BOYER, *Luther, sa doctrine*, Roma, Universidad Gregoriana, 1970; J. WICKS, *Luther*, París, Beauchesne, 1978; T. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit, Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1980; cfr. MURALT, 1997.

sí el todo de la comunidad social *(totum sunt partes)*[36], no podría, en razón de su caída original, constituir legítimamente un orden social y político justo, el poder político le será impuesto por la voluntad omnipotente de Dios. El obligado instrumento humano de la justificación ya no es, pues, en esta perspectiva, la Iglesia como ciudad de Dios, sino el príncipe, que constituye por derecho divino, a priori (causa), la comunidad política. Hay que subrayar aquí, una vez más, la significativa metamorfosis voluntarista: del mismo modo que la libertad de indiferencia del hombre se aliena, tan pronto como es creada, en la obligación moral que le es impuesta *de potentia ordinata dei*, así también el cuerpo social, cuyas partes componentes son, sin embargo, el todo mismo, no se constituye legítimamente en todo político más que por la imposición, *de iure divino,* de un príncipe, único instrumento humano capaz de hacer ejercer al pueblo radicalmente corrompido la ley divina de su regeneración. El príncipe juega, así, en el cuerpo político, el rol que juega para Ockham la *recta ratio* en la definición del acto moral humano: instituido *de potentia absoluta dei*, reconoce la ley que Dios impone a priori al pueblo y la pone en práctica. Y lo mismo que el acto humano, *de potentia absoluta dei*, puede ser recto sin la intervención eficaz de la *recta ratio*[37], así también el príncipe, *de potentia absoluta dei*, puede ser eficaz tanto si él mismo es virtuoso como si no lo es.

---

[36] La doctrina del todo como conjunto de partes actuales por sí es propia de Ockham, y se encontrará a menudo aquí mismo: *totum non est aliud a partibus simul iunctis et unitis* (*Summulae philosophiae naturalis*, I, cap. 19, *Opera Philosophica* [O. P.], VI, p. 205); *materia et forma sunt partes compositi quod est illae partes* (*ibidem*, p. 207); *pars sive existat in continuo sive separetur a continuo proprie existit propria existentia et actualitate et non totius* (*Quaestiones in libros Physicorum*, q. 69, O. P., VI, p. 589); *totum non est aliud quam partes compositae ad invicem* (*Expositio in libros Physicorum*, § 9, O. P., IV, p. 67). Esta doctrina tiene su análogo en filosofía política: *populus est plures homines* (*Summulae philosophiae naturalis*, *ibidem*, p. 207); *communitas non est una vera persona, sed est plures verae personae* [...] *civitas est verae res plures, non unica* (*Opus XC dierum*, cap. 6, c ii a, Lyon, 1494-1496, Gregg). Esta noción ockhamista de las partes y el todo implica conceder a cada parte una actualidad por sí en el todo, mientras que en la perspectiva aristotélica, por ejemplo, las partes sólo son distintas del todo en potencia.

[37] OCKHAM, *Quaestiones variae*, q. 7, a. 4, O. T., pp. 393-394.

Lutero: el príncipe por imputación extrínseca *de potentia absoluta dei*

La política luterana explota estos temas articulándolos con sus análogos teológicos necesarios. Pues para Lutero, como para Calvino, el justo, el santo, no tiene ninguna necesidad de ser rectificado por el instrumento secular del poder político. La vida evangélica, llevada perfectamente, plenifica las relaciones humanas en una democracia ideal cuya armonía es fruto inmediato de la inspiración del Espíritu Santo. Tal democracia evacúa todo principado, tanto sacerdotal como político, y se define por su perfecta *an-arquía*[38]. El pecador, al contrario, necesita de la espada vengadora del príncipe. Al no poder hacer el bien por sí mismo, recibe del príncipe la ayuda exterior de la coacción legal, igual que recibe de la omnipotencia divina la imputación extrínseca de la justicia cristiana. El príncipe proporciona así el campo de acción a la ley moral a priori, por cuanto obtiene que el pecador refrene sus inclinaciones malas y establece actos conformes al precepto divino. El príncipe mismo no está, sin embargo, menos corrompido que los pecadores sobre quienes ejerce su autoridad. Dios, que lo instituye soberano –Lutero apenas muestra cómo–, «no mira a las personas»: el poder del príncipe no es ni el signo ni la consagración de su virtud o su justicia; es una manifestación inmediata de la omnipotencia divina que le impone –como podría imponérsela a otro– la misión de asegurar el orden y la paz del pueblo cristiano, es decir, a la vez, pues todo es uno, la fe de la Iglesia y la unidad de la sociedad civil. Esta misión, al venir de Dios, es una vocación irrevocable, del mismo modo que la autoridad recibida de Dios es inamisible y tampoco ninguna revolución podría derrocarla legítimamente. El pueblo, que no está formado por ciudadanos, sino por gobernados *(Regierte)* y subordinados *(Unterpersonen)*, no tiene que aceptar ni rechazar, amar ni odiar, la autoridad que se le impone, y en caso de que hubiese contrato político original, tal contrato sería infrangible[39]. El

---

[38] Una idea así anima el movimiento anabaptista, cuyos rasgos principales veremos más abajo. Se combina con la idea de la primacía del sacerdocio llamado real o común.

[39] Según la doctrina de la *potestas a deo tertio modo* de Ockham. Cfr. *infra*, cap. IV, p. 169.

pueblo sólo tiene, pues, recurso contra un mal príncipe ante Dios, que *de potentia absoluta* se lo impone; y Lutero suscribiría de buen grado estas palabras de Jacobo I Estuardo en el *Ius liberae monarquiae*: «[...] todo lo que nos permite el derecho divino es esto: conmover a Dios mismo a fin de que se digne suprimir por su mano esa calamidad pública». E incluso esto parece inútil, pues si el príncipe es un tirano, es que el crimen cometido por el pueblo es grande y debe ser castigado grandemente. Para seguir con la lógica de la doctrina habría que concluir que, ya que los hombres han pecado grandemente contra su creador con ocasión del pecado original y no pueden ser regenerados interiormente, sólo tienen derecho, *de potentia absoluta dei*, a tiranos. Es, por otra parte, lo que de hecho ocurre: «Debes saber también que, desde el comienzo del mundo, un príncipe sensato es un pájaro raro y más raro todavía es un príncipe piadoso. En general son los locos más grandes o los peores canallas de la tierra; por esta razón hay que estar preparados para lo peor con ellos y no se puede esperar nada bueno de ellos, especialmente en las cosas divinas que afectan a la salvación del alma» *(Von der Obrigkeit)*[40].

Este férreo sistema es, ciertamente, un sistema de derecho divino del príncipe *de potentia absoluta dei*. «Todo poder viene de Dios»; este principio político y eclesio-político, extraído de la *Epístola a los Romanos* (13, 1), se interpreta aquí en la línea de una doctrina de tipo ockhamista que define la moralidad por la legalidad, por la conformidad exterior a la ley. Del mismo modo que la justicia cristiana se le imputa exteriormente al pecador sin convertirle en justo en sí mismo, es decir, sin justificarle formalmente, así también el pueblo se ve imponer un príncipe independientemente de su voluntad, y así también el propio príncipe recibe un poder que no hace de él un príncipe agente autónomo del orden público sino el instrumento exterior, el brazo secular de la potencia divina. En sentido estricto, igual que el predestinado no actúa de forma verdadera, libre y responsable, tampoco el poder del príncipe actúa políticamente de forma verdadera, libre y responsable. Es en ambos casos la potencia divina

---

[40] M. LUTERO, «Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia», en *Escritos políticos*, trad. de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 1986, p. 50. (N. del T.)

la que se ejerce directamente, sin que en ninguno de ellos haya modificación del príncipe por la comunicación de una cualidad nueva que le fuese inherente en lo sucesivo. El pecador justificado ni se hace ni es justo formalmente; el príncipe no tiene poder en propiedad. Y la conclusión necesaria es que, igual que el pecador no es libre, tampoco el príncipe es en modo alguno libre de su actividad política ni responsable de ella. Un solo agente anima la vida moral y política del pueblo cristiano, aquel que por esta razón se dice omnipotente y que, en razón misma de su omnipotencia, es único árbitro libre de los fines que persigue y asigna soberanamente a sus criaturas, en su providencia insondable si no arbitraria[41].

El presente esbozo de la política luterana deja traslucir con evidencia el pensamiento voluntarista unívoco que la anima. Se trata solamente de un esquema, en contraste con el pensamiento denso, apasionado, a menudo contradictorio, de esa personalidad fuera de serie que fue Lutero. Traza, sin embargo, su línea de fuerza de manera legítima. Es interesante compararla con la posición calvinista, también autoritaria aunque según una perspectiva completamente diferente, para la que la ley transcendente de la justicia divina debe convertirse en la vida misma del fiel regenerado. Para Calvino, en efecto, un instrumento político, órgano eclesiástico y político a la vez, se instituye por derecho divino con el surgimiento carismático del legislador-profeta y se continúa, más tarde, por derecho positivo humano mediante cooptación corporativa en el seno del Consistorio, a fin de interiorizar en los hombres originariamente corrompidos la ley de regeneración divina. Cuando el fiel viva en la inmediatez de la ley divina, el instrumento eclesio-político habrá cumplido su misión y podrá reabsorberse en el cuerpo místico inmediatamente informado por el Espíritu Santo. La Ciudad-Iglesia militante se habrá convertido en la Iglesia triunfante en la que la jerarquía del sacerdocio ministerial, es decir, del principado político, habrá dado paso a la unidad e igualdad del sacerdocio universal y real. La república se habrá *«aufgehoben»* dialécticamente en la comunidad

---

[41] El pensamiento político de Lutero es prolijo y fluctuante, como su teología. Una buena guía es aquí Herman JORDAN, *Luthers Stadtauflassung*, Munich, 1917, y en general para el pensamiento político reformado, Georges DE LA GARDE, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, París, 1926.

igualitaria de los predestinados, la institución eclesio-política habrá desaparecido por «consunción» en la comunidad universal de la humanidad regenerada. Es la anticipación eclesio-política de la sociedad final del socialismo teórico.

Bossuet: el príncipe por participación de la bondad divina

Es importante, sin embargo, distinguir bien las diversas doctrinas del derecho divino del príncipe, igual que más adelante habrá que distinguir también entre las variedades del derecho natural del hombre y del derecho popular del soberano. Es posible, en efecto, sostener una noción de derecho divino sin recurrir a la omnipotencia divina, es decir, al origen divino del poder político –lo que le será reprochado a la doctrina de estructura netamente escotista de Suárez en su respuesta a Jacobo I Estuardo, la *Defensio fidei*–, ni desvalorizar la acción autónoma y responsable del príncipe. Bossuet, por ejemplo, admitiendo que «todo poder viene de Dios», reconoce que la potestad les es aplicada a los reyes «desde fuera»[42]. Pero afirma, corrigiendo así lo que esta definición tiene de cuasiluterano, que esta «aplicación» –término de una riqueza significativa inmensa en el pensamiento medieval y escolástico– deja una huella en el sujeto que la recibe. «Dios pone en la frente de los soberanos y en su rostro una marca de divinidad»[43]. El príncipe es la imagen de Dios, y su majestad la imagen de la santidad, de la bondad, de la potestad, de la sabiduría divinas[44]. Es también, interior y formalmente, santa, buena, potente, sabia. Por eso el pueblo la ama naturalmente[45]. No es que la santidad, la bondad, la potestad, la sabiduría del poder político estén en el príncipe como en su fuente; tienen su fuente en Dios, quien, sin embargo, las «cede» al príncipe para el bien de sus pueblos[46]. Se reconoce aquí una metafísica no

---

[42] *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, Ginebra, Édition Droz, 1967, V, art. 4, 1.ª prop. [ed. cast.: *Política sacada de las Sagradas Escrituras*, trad. de J. Maestro, Madrid, Tecnos, 1974].

[43] *Sermon sur le devoir des rois*.

[44] *Politique*, V, art. 4, 1.ª prop.

[45] *Politique*, III, art. 3, 13.ª prop.

[46] *Politique*, V, art. 4, 1.ª prop.

ockhamista de la omnipotencia ordenada a la bondad divina, una metafísica que no ve en esta ordenación un límite a la libertad soberana de Dios –pues en Dios omnipotencia y sabiduría son sustancialmente una–, una metafísica de la providencia y la participación que halla inmediatamente su análogo político en una concepción específica del derecho divino de los reyes.

El príncipe, por sí mismo, sigue siendo débil, pecador, mortal. Por sí mismo no tiene ningún derecho legítimo a ejercer poder alguno sobre el pueblo, por más que la existencia de tiranos injustos pruebe que el hombre puede poseer de hecho el poder político. Pero igual que la gracia no destruye, sino reconforta y perfecciona la naturaleza humana para permitirle ejercer sobrenaturalmente sus potencias naturales[47], así también la participación de la potestad, de la sabiduría, de la bondad del príncipe respecto de la potestad, la sabiduría, la bondad de Dios, eso que Bossuet llama «la aplicación desde fuera» de la potestad política al príncipe, consagra y legitima la posibilidad natural que tiene de ejercerla. El derecho del príncipe a ejercer la autoridad política sólo es legítimo, pues, si es un derecho divino, recibido en una potestad conveniente, natural u obediencial. En ningún caso se fundamenta sobre un contrato o sobre el consentimiento popular[48]. El príncipe es, como Cristo, el ungido del Señor[49]. Recibe el carácter sacramental[50] que confiere a la misión real su divinidad y santidad. Y ese derecho, que le permite participar de la independencia absoluta de Dios[51], se comunica, como la autoridad paterna, por el «orden natural de la generación», lo que contesta a la pregunta, que quedaba sin respuesta en Lutero, del cómo de la institución del príncipe por derecho divino, y fundamenta de paso el principio hereditario: el derecho divino del príncipe, participación interior, formal, en la potestad y en la sabiduría divinas, se ejerce según el derecho natural de la autoridad paterna[52].

---

[47] Bossuet rechaza deliberadamente, como el pensamiento tomasiano, la noción de la corrupción esencial de la naturaleza por el pecado original.

[48] *Cinquième avertissement aux protestants.*

[49] *Politique*, III, art. 2, 2.ª prop.

[50] Que los emperadores medievales temían recibir, pues los sometía a la soberanía pontificia. Aunque la tradición francesa es diferente.

[51] *Politique*, IV, art. 1, 2.ª prop.

[52] *Politique* II, art. 1, props. 3, 4 y 8. Parece imposible considerar el derecho natural de la generación, el derecho natural de la autoridad paterna, como

Quizá se haga patente ahora cómo las filosofías del derecho divino del príncipe se inscriben en la estela del pensamiento de estructura ockhamista. Parece, en efecto, que a un conocimiento independiente de su objeto real, conocimiento no necesariamente sedimentado en el *esse obiectivum* de la representación conceptual, y a una voluntad absoluta con respecto a toda determinación objetiva y final, les corresponde la filosofía política del derecho divino *de potentia absoluta dei*: el príncipe, mero instrumento de la potestad divina, ejerce sin libertad ni responsabilidad un poder que le sigue siendo tan exterior como la justicia imputada al cristiano. Al contrario, parece que la noción de la creación de las ideas innatas, de la «realidad objetiva» inmanente de las verdades eternas, encuentra un complemento armonioso en la filosofía política del derecho divino por participación en la perfección divina: el príncipe posee el poder santo, sabio y bueno que su participación en Dios le confiere; actúa, por tanto, de manera autónoma, libre y responsable, como el sujeto cartesiano, o mejor, como el fiel, según Agustín, que ejerce su dinamismo espiritual interior en función de las luces que recibe del Verbo divino.

Las dos formas principales de la filosofía política del derecho divino del príncipe son, pues, bien distintas. Pero no se quedaron en simples hipótesis intelectuales, sino que marcaron la evolución de las naciones occidentales durante los siglos clásicos. Y continuaron animando, a título, al menos, de referencia negativa, las disputas doctrinales y las luchas revolucionarias más allá de la desaparición de los regímenes que habían inspirado. Aún hoy el idioma corriente conserva la expresión «por derecho divino», en un sentido peyorativo, para calificar o descalificar toda pretensión, todo privilegio, toda excepción ilegítima.

La moral de la libertad absoluta

La filosofía de la obligación por la ley busca el fundamento y el criterio de la moralidad, más allá del acto del sujeto, en un

---

fundamento suficiente del derecho divino de los reyes, pues es más bien su modo de ejercicio según las exigencias de la naturaleza. El propio Bossuet lo admitiría, y el problema de la influencia que hubiese ejercido sobre él el *Patriarcha* de Filmer es vano.

a priori que puede ser, llegado el caso, sin medida común con la operación que regula. Para asegurar la moralidad de la acción práctica en ausencia de una intencionalidad espontánea a lo bueno, es decir, en un régimen intelectual definido por la hipótesis ockhamista *de potentia absoluta dei*, la reflexión filosófica práctica también se volvió hacia el análisis del dinamismo interior del sujeto. Del mismo modo que la reflexión filosófica crítica remonta a la conciencia como fuente constitutiva del conocimiento, es igualmente en la libertad, antes de los actos prácticos, voluntarios, justos, jurídica o legalmente rectos, donde la filosofía práctica va a buscar el fundamento y el criterio de la moralidad y de la socialidad. Hay aquí un tema inmenso que desemboca en consideraciones específicas de filosofía del derecho, en las nociones de derecho subjetivo, de derecho positivo y de derecho natural, al menos según las han concebido las filosofías clásicas. Es importante mostrar la articulación estructural de estas problemáticas para comprender el sentido del desarrollo de la filosofía práctica moderna y los debates contemporáneos, pues nuestra época aún no ha terminado de vivir, o de padecer, las ideas que aparecen aquí.

La explicitación de la noción de voluntad absoluta

La definición de la moralidad del acto práctico por un a priori ejemplar impuesto *de potentia absoluta dei* no puede darse sin comprometer al mismo tiempo la integridad de la autonomía voluntaria humana. La negación del libre arbitrio por la teología voluntarista luterana es su ejemplo más contundente. Sin embargo, también aquí la hipótesis ockhamista lleva en sí el germen de una solución a las dificultades que engendra, puesto que si impone a priori el precepto divino a la voluntad humana es porque la concibe como radicalmente indiferente, actualmente absoluta con respecto a toda determinación objetiva y final. «Basta», pues, en un contexto ockhamista y voluntarista, con eliminar, de una manera u otra, la noción de Dios del campo de la especulación filosófica para despejar la de la libertad humana en su amplitud infinita. Ya que tanto la voluntad divina como la voluntad humana son, una y otra, igualmente absolutas respecto de toda relación con un objeto distinto de ellas, sólo pueden, cier-

tamente, entrar en conflicto la una con la otra, y el día en que, consciente de la experiencia de su libertad radical, la voluntad humana sienta como intolerable la sujeción en la que la mantiene, no obstante su infinitud actual, la omnipotencia divina, ese día la filosofía optará obviamente por la evidencia de la libertad humana y rechazará la hipotética e inconfortable omnipotencia del arbitrio divino.

Descartes: la libertad *de potentia absoluta* y *de potentia ordinata dei*

Descartes, sin duda, inaugura esta evolución doctrinal retomando con una fidelidad casi literal los elementos de la posición ockhamista. Dado que la misma indiferencia con respecto a todo objeto finalizante propio caracteriza a la voluntad divina y a la voluntad humana, no hay ninguna razón para conceder a la primera una mayor amplitud que a la segunda. Se sigue de ahí que la voluntad humana, considerada «en sí misma, formalmente y con precisión»[53], es decir, absolutamente (en sentido escotista y ockhamista), es tan grande como la voluntad divina. Descartes hace aquí alusión evidentemente al poder de dominación que la voluntad humana ejerce sobre sí misma y que le permite según su deseo, libremente, proponer o suspender su operación. Esta libertad es absoluta, es el poder de actuar o no actuar, independientemente de toda determinación formal o final. Es la que el aristotelismo medieval llama libertad de ejercicio –por oposición a la libertad de especificación, es decir, de elección, según la cual la voluntad acepta libremente el bien que la especifica finalmente–[54]. «Pues consiste sólo en que podemos hacer o no hacer

---

[53] «Meditación cuarta», ed. cast. cit., trad. de V. Peña, p. 48. (N. del T.)

[54] *Illae solae actiones vocantur propriae humanae, quarum homo est dominus; est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem* (TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 1-2, q. 1, a. 1). *Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem: quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium* (*ibidem*, 1-2, q. 1, a. 2). El poder de dominación de la voluntad sobre sí misma es propio de la voluntad en cuanto voluntad: *hoc enim est proprium voluntati, in quantum voluntas, quod sit domina suorum actuum* (*De veritate*, q. 22, a. 5, ad 7). Lo que no le impide en modo alguno a un aristotélico decir que la voluntad de suyo es especificada por lo *bonum in communi*, la *ratio boni* de todo fin que ella se propone (*Summa theologiae*, 1-2, q. 8, a. 2; q. 9, a. 1; q. 10, a. 1).

una cosa (esto es: afirmar o negar, pretender algo o evitarlo); o, por mejor decir, consiste sólo en que, al afirmar o negar, y al pretender o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de manera que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior»[55], en ningún caso la apetibilidad de un fin, ya que la voluntad es esencialmente indiferente a todo bien. La voluntad humana no deja por ello de estar subordinada absolutamente a la voluntad divina. Según la respuesta que Descartes opone a la objeción de Burman, se hace patente que si la voluntad humana es creada, *de potentia absoluta dei*, en la indiferencia absoluta con respecto a cualquier objeto finalizante, está determinada, *de potentia ordinata dei*, por el precepto divino a priori de «lo que debe hacerse», es decir, por el precepto del amor a Dios y al prójimo[56]. En esta perspectiva, la libertad humana se define a dos niveles: uno, el más bajo, donde, «por imperfección en el conocimiento»[57], está constituida como puramente indiferente, absoluta con respecto a toda determinación final objetiva, y otro, el nivel de su perfección, donde se ve determinada por la idea innata, clara y distinta de «lo que es bueno», y donde, precisamente en cuanto determinada por esta idea de «lo que debe hacerse», es «por completo libre sin ser nunca indiferente»[58],

---

Esta determinación le compete también a la voluntad en cuanto voluntad, según una necesidad natural y formal (*ibidem*, 1, q. 82, a. 1), mientras que el poder de dominación sobre sí le compete a la voluntad en cuanto voluntad ciertamente, pero según su ejercicio, por cuanto ella se mueve *a seipsa, quantum ad exercitium actus* (*ibidem*, q. 9, a. 4, ad 3). El voluntarismo, al rechazar la causalidad propia de todo fin *in ratione boni*, sólo puede pues retener como natural a la voluntad su poder de dominación sobre sí misma. De ahí esta conclusión de Duns Escoto: *nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate* (*Sentencias*, II, dist. 25, q. un., n. 22, Vivès XIII, p. 221). Escoto cita a este propósito a Agustín, quien, sin embargo, no tiene nada de voluntarista: *nihil est tam in potestate nostra quam ipsa voluntas* (*Retractationes, ibidem*, n. 2, Vivès XIII, p. 198). De donde siguen esta definición: *voluntas quae est potentia libera per essentiam* (*Sentencias*, I, dist. 17, pars I, q. 1-2., n. 66, Vat., V, p. 169), y estas expresiones de Descartes: *voluntas sive arbitrii libertas* (*Cuarta Meditación*, texto latino, A. T., VII, p. 56); «llamo en general libre a todo lo que es voluntario» (*Carta a Mesland*, 2 de mayo de 1644; en *Obras escogidas*, ed. cast. cit., p. 424).

[55] DESCARTES, *Quatrième méditation*, A. T., IX, p. 46 [ed. cast. cit., p. 48].

[56] *Entretien avec Burman*, A. T., V, p. 160. [*Obras escogidas*, ed. cit., p. 148].

[57] «Meditación cuarta», ed. cast. cit., p. 48.

[58] DESCARTES, *Quatrième méditation*, A. T., IX, p. 46 [ed. cast. cit., p. 49].

exactamente como la voluntad de Dios en Leibniz, que, determinada moralmente por lo mejor posible que le presenta la realidad objetiva de la idea divina, se inclina hacia ello sin perder nada de su libertad plenaria[59].

Esa es la razón por la que es preciso sostener, a pesar de lo que diga el propio Descartes, que la indiferencia pertenece a la esencia de la libertad humana. La indiferencia se vive, en el nivel más bajo de la voluntad, como el efecto de la ignorancia del entendimiento, mientras que la libertad más alta es la que, reconociendo el imperativo obligatorio de la «idea que representa el bien y lo que debe hacerse», le permite no querer más que el bien, sin dejar de ser esencialmente libre, es decir, absolutamente independiente de toda causalidad final del bien. «[El hombre] encuentra ya establecida por Dios la naturaleza de la bondad y la verdad, y su voluntad es tal que sólo se inclina naturalmente hacia lo bueno; siendo así, es evidente que abraza tanto más [...] libremente el bien y la verdad cuanto con mayor evidencia los conoce; y nunca es indiferente, salvo cuando ignora lo que es mejor o más cierto»[60]. Es, comprensiblemente, la distinción escotista y ockhamista de la *potentia absoluta dei* y la *potentia ordinata dei* lo que permite conciliar aquello que puede parecer contradictorio en lo que dice Descartes sobre la naturaleza de la voluntad.

De potentia absoluta dei, la voluntad humana es de suyo absoluta con respecto a toda determinación final objetiva, es decir, indiferente a ésta, pues tal es su esencia creada considerada «en sí misma, formalmente y con precisión», y desde este punto de vista es igual a la de Dios; *de potentia ordinata dei*, se ve sometida a la ley moral a priori, limitada, si no alienada, a sí misma, y desde este punto de vista es «incomparablemente» más pequeña en el hombre que en Dios, tanto en razón del conocimiento y la potestad que la acompañan como en razón del número de objetos sobre los que se extiende[61]. Y es de nuevo la distinción escotista y ockhamista entre las dos perspectivas *de potentia abso-*

---

[59] LEIBNIZ, *Théodicée*, III, núm. 310, *op. cit.*, t. 6, p. 300. Cfr. III, núm. 201, p. 236.

[60] DESCARTES, *Réponses aux sixièmes objections*, A. T., IX, p. 233 [ed. cast. cit., p. 331].

[61] DESCARTES, *Quatrième méditation*, A. T., IX, pp. 45-46 [«Meditación cuarta», ed. cast. cit., p. 48].

luta dei y *de potentia ordinata dei* lo que permite comprender cómo Descartes puede decir a la vez que la voluntad humana es absoluta con respecto a toda determinación final objetiva, es decir, esencialmente indiferente a todo fin y a todo bien, y que «la indiferencia no pertenece a la esencia [de la libertad] humana»[62]. Es, en efecto, absolutamente cierto decir *de potentia absoluta dei* –a pesar de la determinación *de potentia ordinata dei* de la voluntad por la idea de «lo que debe hacerse»– que la naturaleza de la voluntad humana es absoluta con respecto a toda determinación final objetiva, es decir, esencialmente libre[63], que nunca se ejerce sino como indiferente, es decir, como absoluta en efecto con respecto a toda determinación final y, por tanto, como libre (en el sentido escotista y ockhamista de este término), incluso por consiguiente frente a la obligación que Dios le impone en la idea innata de «lo que debe hacerse»: hablando con propiedad, nunca elegirá el bien que se le impone así, a priori, ni tampoco su contrario, sino que se contentará con ejercer en relación a ellos su poder de dominación sobre sí misma, es decir, de proponer o no proponer el acto que le es prescrito por la obligación divina.

El voluntarismo cartesiano, no más que el de Duns Escoto o el de Ockham, no reconoce la distinción aristotélica entre la libertad de una voluntad humana movida según su especificación final objetiva y la libertad de esa misma voluntad movida según el ejercicio, es decir, por sí[64], distinción que es un modo analógico

---

[62] «Respuestas del autor a las sextas objeciones», ed. cast. cit., p. 331.

[63] Compárese la *Quatrième méditation*, A. T., IX, p. 46 [«Meditación cuarta», ed. cast. cit., p. 48], con las *Réponses aux sixièmes objections*, A. T., IX, p. 233 [ed. cast. cit., p. 331].

[64] Distinción explicitada por Tomás de Aquino: *voluntas movetur dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus; alio modo quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur* [...]; *sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non* (*Summa theologiae*, 1-2, q. 10, a. 1; en cuanto al ejercicio de su acto, la voluntad se mueve a sí misma, cfr. 1-2, q. 9, a. 3, *ad* 3; el objeto que mueve necesariamente a la voluntad humana sólo puede ser Dios en cuanto claramente visto y considerado como *universaliter bonum et secundum omnem considerationem*, cfr. 1, q. 82, a. 2, y 1-2, q. 10, a. 2; los objetos que no mueven necesariamente a la voluntad son todos aquellos que, antes de la certidumbre de la visión divina, no ofrecen evidencia de su conexión con la beatitud, es decir, todas las cosas, en efecto, y Dios mismo igualmente, cfr. 1, q. 82, a. 2).

de la distinción entre lo que es en cuanto quididad y lo que es en cuanto ejercicio. La reemplaza por la distinción entre las perspectivas *de potentia absoluta dei* y *de potentia ordinata dei,* considerada como principio de método e instrumento de análisis al mismo tiempo. Por eso, en la primera perspectiva, el bien es determinado por la voluntad arbitraria de Dios, y la misma voluntad humana es creada en la indiferencia absoluta con respecto a él, dado que ese bien no responde en modo alguno a las exigencias de su naturaleza, siendo esa su libertad esencial; en la segunda perspectiva, el bien le es prescrito a la voluntad humana bajo la modalidad de una ley, es decir, de una obligación ejemplar, y la voluntad humana sólo puede entonces quererlo so pena de actuar de manera moralmente mala, pero no porque esté determinada a ello según su naturaleza, sino porque está obligada a ello en virtud del decreto divino. *Bonum quia volitum.*

Sartre: la libertad absoluta por negación de Dios

No hay que extrañarse de que la filosofía clásica moderna, habiendo comenzado por equiparar la voluntad humana a la voluntad divina, y constatando la misma indiferencia absoluta en una y otra, acabe por equiparar la voluntad divina a la voluntad humana, definiendo la determinación moral de la libertad divina a semejanza de la determinación moral de la libertad humana.

Pero tampoco hay que admirarse de que la yuxtaposición de dos voluntades igualmente indiferentes, de las que una, sin embargo, dicta su ley a la otra, pudiera parecer insostenible a los ojos de quienes intentaban rechazar la respuesta que la filosofía clásica dio a las dificultades engendradas por la hipótesis ockhamista. Es el caso de Sartre, quien, formado en el pensamiento de tradición francesa, había aprendido a concebir el acto voluntario y moral como esa tradición –con toda la filosofía clásica– lo concebía, es decir, en función de un endurecimiento racionalista del principio *nihil volitum quin praecognitum.*

En la medida, en efecto, en que el bien se vive, en el movimiento autónomo de la voluntad tendente a él, como un objeto real deseado como correspondiente a las exigencias naturales del sujeto, el conocimiento que de él adquiere ese sujeto, no siendo más que la condición del ejercicio del acto voluntario, no altera

en absoluto la libertad de este acto, no más de lo que determina formalmente su bondad, su rectitud o su legalidad. En la medida, al contrario, en que el bien ya no es el fin de la potencia natural del querer, sino un precepto impuesto a priori *de potentia absoluta dei*, el conocimiento que el sujeto adquiere de él es el principio formal objetivo inmediato de ese querer y determina formalmente su bondad, su rectitud y su legalidad, pero, precisamente en cuanto principio ejemplar del acto moral, contraría de manera evidente su libertad.

Para evitar la filosofía moral de la obligación, respuesta ockhamista y clásica a las dificultades de la hipótesis *de potentia absoluta dei*, Sartre no tenía otra vía, pues, que la de una filosofía de la voluntad absoluta, independiente de toda relación con cualquier objeto, con cualquier determinación del tipo que fuese, natural, moral o legal. Es así como, convencido de la evidencia de su libertad, se ve obligado a rechazar la existencia de Dios, único autor de la naturaleza por su creación, único garante de la obligación moral por la institución de la ley, y único responsable, por consiguiente, de la alienación radical de la libertad humana. Ockhamista hasta las últimas consecuencias, observa que la omnipotencia divina contradice la indiferencia de la voluntad humana, y, no reteniendo de la doctrina ockhamista más que la definición de la conciencia como absoluta, considera esta definición, posible para Ockham *de potentia absoluta dei*, esencial para Descartes, como la «realidad humana», el *Da-sein* mismo del hombre concreto, excluyente de toda transcendencia divina.

La resistencia contra la noción ockhamista-cartesiana de la voluntad absoluta

Kant: el fin del «teologismo» clásico

El ateísmo se revela, pues, como la condición misma de la libertad existencialista. Sartre llega a pretender, no sin razón, que Descartes hubiera debido ser ateo y que ciertamente lo habría sido si hubiera vivido en el siglo xx. En efecto, puede parecer evidente, tras lo que acaba de decirse, que en razón de la hipótesis *de potentia absoluta dei*, el único garante de un conocimiento objetivo de lo que es, el único garante de una vida moral buena, es Dios mismo,

que en su voluntad indiferente se determina por el «paralelismo» del pensamiento y el ser y por la obligación del bien. Dios no pierde por ello, sin embargo, su libertad absoluta: «una jugada de dados jamás abolirá el azar» (Mallarmé)[65]. Tal es, en efecto, la estructura de la filosofía clásica moderna, y principalmente del pensamiento cartesiano: le quita al pensamiento su actividad[66] y, suprimiendo la indiferencia de la voluntad, aliena por ello mismo su libertad. Sartre no podía retomarla por su cuenta para fundamentar su fenomenología moral: debía rechazar su primer principio tal como lo habían concebido el pensamiento ockhamista y cartesiano. Y tampoco le servía de nada trocar la hipótesis de la omnipotencia absoluta de Dios por la necesidad de una razón transcendental cuyas formas puras a priori fuesen los principios formales y ejemplares del conocimiento objetivo y de la vida moral. La omnipotencia absoluta de Dios es una hipótesis escabrosa, y la razón transcendental un concepto problemático que no tardó en transformarse en una nueva noción de Dios en el Yo de Fichte o en el Sujeto de Hegel. Por eso, Sartre reserva sus dardos para la teología ockhamista-cartesiana de la obligación a priori, y su crítica toma el aspecto de una plancha en negativo del orden de cosas que se sigue de la creación divina *de potentia ordinata dei*: ya no hay un Dios que cree la naturaleza humana determinándola a priori a tal fin que le sería bueno por sí; en consecuencia, el hombre, la «realidad humana» (*Da-sein*), no tiene ni naturaleza ni fin necesario; al no tener esencia, es «existencia», al no tener fin, es libertad absoluta.

Sustituyendo la omnipotencia absoluta de Dios por las formas puras del sujeto transcendental, Kant había terminado con el modo de pensamiento «teologista» que permitía a la filosofía clásica escapar a las dificultades de las hipótesis ockhamistas de un conocimiento absoluto con respecto a su objeto y de una voluntad indiferente absolutamente al bien y al mal. Sartre, concibiendo al hombre como existencia y libertad, le da, paradójicamente, una realidad de hecho a lo que para Ockham sería la situación del hombre según la hipótesis *de potentia absoluta dei*. Lleva, pues, hasta

---

[65] *Obra poética*, trad. de R. Silva, Madrid, Hiperión, 1993, vol. II, p. 129. (N. del T.)

[66] «Me parece que es también una pasión del alma la de recibir tal o cual idea y que sólo sus voluntades son acciones» (DESCARTES, *Carta a Mesland*, 2 de mayo de 1644 [ed. cast. cit., p. 422]).

sus últimas consecuencias, mediante su negación virulenta de Dios, la deconstrucción del pensamiento ockhamista y de los sistemas que éste hizo nacer para responder a sus dificultades. Un siglo y medio separan, sin embargo, el paso dado por Kant y el de Sartre. No hay que extrañarse de ese lapso. La doctrina kantiana de la razón transcendental es una obra abstracta que no afecta inmediatamente sino a hombres de ciencia y de gabinete. *El ser y la nada,* y, sobre todo, *El existencialismo es un humanismo,* son obras prácticas, concretas, susceptibles de afectar a cada quien en su vida cotidiana. La noción kantiana de formas a priori del conocimiento independientes absolutamente de toda relación intencional hacia la cosa real, como la ockhamista de un conocimiento intuitivo de una cosa que no existe, podrían pasar, después de todo, por una de esas paradojas inofensivas de las que la filosofía, ciencia abstrusa e inútil, acostumbra gustar. La concepción de una voluntad independiente de toda determinación objetiva y final, tal como es inaugurada por Ockham, presenta, por el contrario, peligros evidentes para el orden moral, social y político. La lucha de las costumbres, las instituciones, la enseñanza religiosa y laica, el instinto vital y las circunstancias mismas de la vida cotidiana de los hombres contra el desarrollo de una concepción tal fue, por consiguiente, larga y, durante mucho tiempo, eficaz. A falta de una filosofía de estructura aristotélica para la que la voluntad sabe, en su «pondus» afectivo mismo, reconocer en la experiencia el bien que le conviene según las exigencias de su naturaleza, bien que la inteligencia precisa y define según el libre juicio emitido sobre las múltiples situaciones contingentes de la vida, y a falta de una filosofía de estructura dialéctica, que considera que la voluntad, por su propio movimiento, constituye el bien que le conviene según las exigencias de su momento histórico, sólo la imposición de una legalidad a priori, reconocida de origen divino, podía parecer a los ojos de los pensadores clásicos modernos, como le había parecido a Ockham, susceptible de garantizar un orden moral, social y político coherente, canalizando, ordenando y unificando a priori las voluntades humanas individuales absolutas y, por tanto, necesariamente divergentes[67].

---

[67] El derecho natural puramente subjetivo de un Spinoza y de un Hobbes lleva a cada voluntad «por su lado», como dice SPINOZA en su *Tractatus theologico-politicus*, E. Appuhn, cap. 16, p. 264, París, Garnier, 1965 [ed. cast.: *Tratado teológico-político*, trad. de A. Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 335].

La voluntad humana creada *de potentia absoluta dei* como no ordenada a ningún objeto que fuese su objeto propio (o condenada por su caída original a nunca más poder ordenarse por sí a su bien) y obligada *de potentia ordinata dei* a la observación de leyes morales que le son impuestas a priori por parte de Dios: tal es, pues, la estructura de pensamiento de la filosofía práctica clásica, tal es la salida que el pensamiento de los tiempos modernos imaginó para evitar el escollo de la indiferencia, si no del desorden moral. Y para evitar la anarquía de un cuerpo social considerado incapaz de alcanzar por sí mismo la paz pública y la unidad, se apoyará sobre el origen divino de la autoridad política para definir el derecho absoluto del príncipe, en quien se resume la totalidad del estado civil[68].

Las formas de este pensamiento son múltiples, de Lutero a Jacobo I, Bossuet, Filmer, Ramsay, a Luis XIV. Se oponen de manera ejemplar en las dos doctrinas presentadas aquí, las de Lutero y Bossuet principalmente. A pesar de su especificidad evidente, perdieron sin embargo sus contornos precisos a los ojos de quienes se les opusieron, y se confundieron poco a poco, en las controversias de las Luces y de la Revolución, bajo el mismo reproche de «fanatismo». Pues todas testimonian la misma exigencia de establecer un orden comunitario, moral y político, sobre hombres en quienes ese orden no puede hallar fundamento natural e inmediato y que no podrían, en sentido estricto, cooperar a él, pues no están ordenados por sí, según las exigencias de sus naturalezas, a su bien propio, y no pueden, en consecuencia, ordenarse a él por sí mismos ni obrar en la construcción social y política de su bien común. Todas ellas manifiestan la misma oposición a los movimientos doctrinales que se proponen liberar al hombre de los límites a priori que el precepto divino hace pesar sobre él a fin de asegurar la rectitud y la fecundidad de su voluntad. Así es como cristalizó progresivamente la lucha histórica entre «fanáticos», partidarios del orden social y político prescrito por derecho divino, y «libertinos», partidarios del orden moral

[68] «El príncipe [...] es considerado como [...] personaje público que representa a la totalidad del Estado», BOSSUET, *Política*, V, art. 4, 1ª prop. [ed. cast. cit., p. 126].

y político salido del esfuerzo conjugado de las luces humanas[69]. Puede comprenderse que los «fanáticos» hayan asociado estrechamente el altar y el trono, ya que para ellos no hay, fuera de la institución divina, sociedad moral ni política posible. Puede comprenderse que, oponiéndose a esta alianza, los «libertinos» hayan rechazado junto con la obligación moral a priori y el derecho divino de los reyes, también la religión que pretendía defenderlos. El resultado de este debate histórico no debe extrañar.

El desarrollo, coherente según la misma estructura de pensamiento, de una teoría ockhamista-cartesiana de la omnipotencia divina indiferente a su criatura, de una teoría crítica del conocimiento mediante la idea verdadera por sí, de una moral de la obligación moral a priori, de una política del derecho divino del príncipe, ha llevado a consecuencias exactamente contrarias a la intención de sus autores. Frente a los progresos de las ciencias experimentales, ha desacreditado la idea de Dios, ha sembrado la duda sobre el poder de la inteligencia filosófica y ha abandonado a los hombres a la alternancia aleatoria de extremos contrarios, de los que la moral de la obligación a priori y el existencialismo de la libertad son sólo ejemplos éticos, pero de los que la historia no ha dejado de dar ejemplos políticos terroríficos. Los grandes sistemas de la filosofía clásica moderna perdieron para los contemporáneos de Rousseau y Voltaire su apariencia de racionalidad, y parecieron en adelante el asilo de la ignorancia escolástica, la muralla de la tiranía y de los privilegios y el obstáculo principal para el progreso de la humanidad. Engendraron una larga lucha doctrinal, moral y política a cuya última fase asistimos quizás hoy, ya que para afirmar lo absoluto de la conciencia humana ha sido necesario rechazar como alienantes no sólo la existencia de Dios, la obligación moral, el derecho divino de los reyes, sino también cualquier clase de determinación objetiva, formal y final del actuar humano, cualquier especie de orden, de jerarquía, de alteridad, de diferencia,

---

[69] «Fanáticos», «libertinos», epítetos injuriosos que cada uno de los bandos lanza al otro. A veces, sin embargo, quienes son tratados de «fanáticos» vuelven el insulto en su beneficio y lo toman positivamente. Signo precursor del romanticismo, las *Lettres fanatiques* de Béat-Louis DE MURALT, 2 vols., Londres, 1739, así lo atestiguan.

ya sea la del gobernante y el gobernado, la de los padres y sus hijos, la del hombre y la mujer, la del docente y el alumno, o aun la de la regla gramatical y la lengua. En efecto, se dice que es preciso «vivir la diferencia». De acuerdo, pero haciéndolo sólo se acaba por preconizar la indiferencia a las exigencias de la naturaleza humana, de sus modos de ejercicio y sus obras propias. Por eso se dice que toda autoridad es «represiva», cualquier diferenciación entre los sexos humanos «discriminatoria» y la propia gramática es «fascista»...

La contradictoria aristotélica

Los excesos y lo ridículo de algunas de estas consecuencias son quizá saludables. Existe hoy, para la reflexión filosófica y política, una oportunidad de evitar igualmente tanto las posiciones extremas de los «libertinos» como las de los «fanáticos» sin caer al mismo tiempo en el cenagal del centro. Para ello es preciso que la reflexión filosófica y política elabore la contradictoria aristotélica que supera, comprendiéndolas, las doctrinas contrarias, necesariamente extremadas en cuanto contrarias, que se analizan aquí. Hay que dejar, en efecto, de ver en Dios el principio exclusivo y unívoco de todo conocimiento, de todo acto moral, de toda vida civil. *Non omne principium est principium primum*[70]. La metafísica no se reduce a una teología, y no deja de ser curioso ver cómo la filosofía clásica moderna proclama a voz en grito su voluntad de liberarse de todo dogmatismo teológico mientras desarrolla de hecho un teologismo tan excluyente como los de Descartes, Spinoza, Leibniz o Malebranche. Ante posiciones tan extremas, puede comprenderse que la negación de Dios pueda aparecer como la condición de la libertad humana. Pero hay que evitar dejarse encerrar en el círculo en el que el pensamiento de estructura ockhamista confinó a la filosofía política moderna. No hay por qué optar entre la omnipotencia absoluta de Dios y la libertad humana. No se excluyen mutuamente, como lo muestra el aristotelismo tomasiano para quien la libertad humana, en efecto, es un principio que en la autonomía de

---

[70] TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 1-2, q. 6, a. 1, *ad* 1.

su ejercicio es creado por la omnipotencia y regido por la moción preveniente divina.

Lo mismo ocurre con el adagio paulino «todo poder viene de Dios». Del mismo modo que la criatura ejerce su ser propio de manera autónoma en tanto que es creada y que participa por ello del ser sustancial de Dios (la fórmula «la criatura es creada» sólo es pasiva gramaticalmente, pues el sentido que da al verbo *es* es eminentemente activo), y del mismo modo que la voluntad humana ejerce su libertad propia siendo movida por la moción preveniente divina, es decir, participando de la eficiencia y la bondad sustanciales divinas, así también el príncipe o el pueblo ejercen su poder propio, el poder que poseen según las formas políticas y jurídicas que los diversos regímenes históricos han constituido, participando de la autoridad soberana de Dios. «A Dios lo que es de Dios, al César lo que es del César.» Dios reivindica lo que es de Él y lo ha hecho saber, pero incumbe al hombre mismo, en función de su reflexión y su actividad política autónoma, determinar lo que es del César, pues el Evangelio no lo ha dicho. Para explicitar semejantes doctrinas se precisa, evidentemente, una noción del concurso de la causalidad divina y la causalidad creada más sutil que la que desarrolló el pensamiento de estructura escotista-ockhamista.

La moral del a priori inmanente

La filosofía moderna sintió, sin embargo, la necesidad de arraigar la obligación moral en la propia voluntad humana. Aunque filosofía del a priori, no es menos una filosofía de la conciencia, y antes de llegar a las posiciones extremas del existencialismo, que es también una filosofía de la conciencia, se adentra en la vía de una doctrina específica de la inmanencia del a priori. Es ese punto lo que conviene examinar ahora. Y a primera vista parece que Descartes, una vez más, juega ahí el rol principal.

Descartes: la idea innata del bien

En efecto, Descartes define el bien, «lo que debe hacerse», a la vez como verdad eterna creada *de potentia absoluta dei* y

como idea innata en la conciencia. Según él, es el dinamismo interior de la conciencia el que descubre el principio regulador del acto voluntario, a falta de constituir transcendentalmente el reino de sus fines como lo hace la fenomenología contemporánea. El carácter ejemplar y normativo del bien impuesto a priori como una ley parece, pues, atemperado por el hecho de que el yo, aprehendiendo la ley moral en el acto mismo de su conciencia, la aplica él mismo a su acto voluntario como la regla inmanente de éste.

Pero ¿no es esa la ilusión de la libertad cartesiana, ilusión favorecida por la exposición de las *Meditaciones*, que permite concebir el sistema cartesiano como una filosofía de la interioridad constitutiva y libre mientras es más bien una filosofía de las ideas claras y distintas, creadas *de potentia absoluta dei* como verdades eternas innatas, «realidades objetivas»[71] organizadas entre sí según relaciones distintas formalmente *ex natura rei* a la manera escotista, y formando por sí un universo ideal completo, independientemente de toda constitución subjetiva, no siendo el método más que el instrumento dialéctico destinado, no a inducir la verdad ni a introducir el sujeto en el sistema, sino a manifestar la evidencia y la verdad por sí del sistema mismo? Nada podría en Descartes superar la separación absoluta de la idea y la cosa, nada excepto la eficacia divina, y es la sola eficacia divina la que crea, a la vez que las verdades eternas, sus relaciones ideales sistemáticas según un «paralelismo» establecido a priori. Los otros grandes maestros de la filosofía clásica (Spinoza, Leibniz, Malebranche) no superan las distinciones cartesianas, antes bien las consagran pensando fundamentarlas en razón mediante construcciones metafísicas (unidad de la sustancia, armonía preestablecida, visión en Dios) sin proporción con las dificultades que las suscitan. Es, pues, en otra dirección donde hay que buscar la solución a la oposición, que no puede dejar de manifestarse, entre la ley impuesta a priori a la conciencia y la conciencia misma, en la dirección de autores como Pufendorf, Barbeyrac, Rousseau, que tienden a valorizar el juicio de la conciencia, reintroduciendo, al

---

[71] Las verdades eternas son, para DESCARTES, «algo» (*Carta a Mersenne*, 27 de mayo 1630), y ese «algo» no es otra cosa que la *realitas obiectiva* de la idea innata, conocida como tal, independientemente de su relación con la cosa misma, según un tema medieval con siete siglos de antigüedad (*ibidem*, *Tercera Meditación*).

hilo de un escotismo renovado, la naturaleza humana, que el pensamiento ockhamista había excluido.

Pufendorf, Barbeyrac, Rousseau: la conciencia, instinto divino y voz del alma

El comentario de Jean Barbeyrac a la doctrina de la conciencia en el *De iure naturae et gentium* de Samuel Pufendorf es muy notable en este sentido. Pufendorf articula de manera muy firme los roles específicos de la conciencia y de la ley en el acto moral, indicando que la conciencia es un juicio interior que cada uno emite sobre sus acciones en cuanto está instruido por la ley[72]. Es posible entonces precisar, por una parte, la causalidad atribuida por Pufendorf al juicio de conciencia y a la ley, y por otra, la razón por la que la ley se ve atribuir una primacía exclusiva en la dirección del acto moral. La ley debe ser conocida por la conciencia y reconocida por ella como única regla de la acción voluntaria. En este sentido, es la ley la que determina la moralidad de la acción voluntaria, como el principio ejemplar regula el hecho que le es relativo. No obstante, la ley, que es impuesta por el legislador y en último término por Dios mismo, tiene que verse referida de modo efectivo a la acción de la que ella es regla única. En este sentido, el juicio de conciencia, libre o necesitado poco importa ahora, emplea la determinación legal, y es ésta la que, de hecho, juzga sobre la moralidad del acto voluntario. La eficiencia del juicio práctico y la ejemplaridad de la ley, como dos causas totales, diría el aristotelismo, como dos causas parciales, dice la filosofía moderna tras Duns Escoto y Suárez, concurren a determinar la moralidad del acto voluntario; una y otra «dirigen nuestras acciones»: la ley, por sí, formalmente, y el juicio práctico de la conciencia, en cuanto a nosotros, según el ejercicio concreto de nuestro acto práctico.

Sin embargo, el mismo Pufendorf no equilibra suficientemente la doble causalidad implicada aquí, y en razón de su concepción de la ley impuesta a priori, afirma de manera perentoria que «es a la sola ley a quien corresponde propiamente dirigir nuestras acciones», pues la conciencia, tomada «por regla fun-

---

[72] Pufendorf, *op. cit.* libro I, cap. 3, § 4, t. I, p. 41.

damental e independiente de la ley», no garantizaría la moralidad del acto voluntario contra las «fantasías de los hombres, y se introduciría una gran confusión en los asuntos del mundo»[73]. Ésa es, ciertamente, la estructura de la filosofía práctica moderna, que ve en la imposición a priori de la ley el único remedio al desorden moral y a la anarquía política.

Tal concepción «racionalista» difícilmente convendría a los defensores de una filosofía más propensa a fundamentar la moralidad en la conciencia, el sentimiento o la utilidad que sobre la ley divina. Barbeyrac replica, pues, por una parte, que la conciencia es igualmente regla de nuestras acciones, lo que introduce la ejemplaridad en el juicio práctico mismo, y por otra, que la conciencia es la regla inmediata de la acción voluntaria. Se sigue de ello que ley y conciencia ejercen para Barbeyrac la misma causalidad ejemplar, la primera de manera mediata, la segunda, de manera inmediata, y que el criterio que determina principalmente la moralidad del acto es el juicio de conciencia, a reserva de tomar algunas precauciones prácticas elementales contra las claudicaciones de éste[74].

Barbeyrac, prolongando en este punto el pensamiento de Pufendorf, falsea sin duda su intención. Parece, en cualquier caso, que el comentador lausanés se adentra en la vía que conduce a definir la conciencia como criterio único, íntimo e infalible de la moralidad voluntaria. Rousseau dará de esta idea la expresión más llamativa y, en comparación con Kant, que la retomará bajo la forma del imperativo categórico, más sentimental. El Vicario saboyano no tiene, en efecto, más que consultarse a sí mismo sobre lo que quiere hacer; todo lo que siente que está bien, está bien, todo lo que siente que está mal, está mal. La conciencia que habla así en el alma es un instinto que no le engaña nunca, un principio innato de justicia y virtud que, a pesar y al margen de las costumbres viciadas de la vida en sociedad, no sólo permite juzgar, sino que juzga él mismo las acciones de los hombres. La conciencia es ese instinto divino, inmortal, celeste, que hace la excelencia de la naturaleza y la moralidad humanas, que regula sin intermediario humano exterior nuestras acciones voluntarias haciendo definitivamente vanos la ley de los hombres y el derecho que los otros dictan sobre mí, y que me deja

---

[73] *Ibidem.*

[74] *Ibidem*, y nota 2 de Barbeyrac.

ser por fin yo, sin contradicción, sin división, feliz en mí, por mí, para mí, en el retiro y la paz.

Es bueno recordar las fórmulas que utiliza Jean-Jacques, pues definen perfectamente la moral de la ley inmanente al yo en sus vínculos con el sentimiento interior, con la naturaleza humana y con Dios. «Siguiendo siempre mi método, no deduzco esas reglas de los principios de una alta filosofía, sino que las encuentro en el fondo de mi corazón escritas por la naturaleza en caracteres indelebles. No tengo más que consultarme sobre lo que quiero hacer; cuanto siento que está bien, está bien, cuanto siento que está mal, está mal: el mejor de todos los casuistas es la conciencia [...]. La conciencia es la voz del alma, las pasiones son la voz del cuerpo. ¿Puede sorprender que a menudo esos dos lenguajes se contradigan? Entonces, ¿a cuál hay que escuchar? Con demasiada frecuencia nos engaña la razón; hemos adquirido sobradamente el derecho a recusarla; pero la conciencia no engaña jamás, es la verdadera guía del hombre: es al alma lo que el instinto al cuerpo; quien la sigue obedece a la naturaleza y no teme extraviarse. [...] Hay, pues, en el fondo de las almas un principio innato de justicia y de virtud por el cual, a pesar de nuestras propias máximas, juzgamos nuestras acciones y las de los demás como buenas o malas, y es a ese principio al que doy el nombre de conciencia. [...] ¡Conciencia! ¡Conciencia! Instinto divino, inmortal y celeste voz; guía seguro de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios; tú eres quien hace la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones; sin ti no siento nada en mí que me eleve por encima de los animales, salvo el triste privilegio de perderme de error en error con la ayuda de un entendimiento sin regla y de una razón sin principio. [...] Aspiro al momento en que, liberado de las trabas del cuerpo, yo sea *yo* sin contradicción, sin división, y en que sólo necesite de mí para ser feliz: mientras tanto, lo soy desde esta vida, porque tengo en poco todos los males, porque la miro como casi ajena a mi ser y porque todo el verdadero bien que de ella puedo sacar de mí depende»[75].

---

[75] ROUSSEAU, *L'Émile*, París, Ed. Garnier, 1957, pp. 348-358 [ed. cast.: *Emilio, o De la educación*, trad. de M. Armiño, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 387-397].

Las fórmulas de Jean-Jacques, que prolongan las de Barbeyrac, iluminan con una luz nueva, subjetiva, íntima, sentimental, la primacía pufendorfiana de la ley, oculta y revelada en lo más profundo de la conciencia. Hacen aparecer, más allá de la conciencia, el fundamento del criterio profundo de la moralidad humana: la doctrina de la naturaleza humana tal como los partidarios del derecho natural y los filósofos del siglo XVIII la concibieron.

La filosofía del derecho natural moderno

La filosofía clásica moderna rehabilitó las nociones de esencia y de naturaleza modulando metafísicamente la noción de *esse obiectivum,* que rechazaba Ockham[76], con la intención de asentar el orden y la estabilidad del universo –y consiguientemente la racionalidad de la ciencia humana– sobre un fundamento distinto al de una voluntad divina absoluta fijada arbitrariamente a tal o cual orden de creación inmutable[77]. Asimismo, si la filosofía moderna del derecho natural del siglo XVII y la filosofía de las luces del siglo XVIII que se inspira en ella[78] retoman, a su vez, la misma noción para asentar sobre ella su concepción del derecho, es evidentemente para escapar a la filosofía de la obligación moral a priori tal como fue elaborada por Ockham, a la filosofía del derecho divino *de potentia absoluta dei* tal como se constituyó tras Ockham en las doctrinas de Lutero y de Jacobo I, y a la filosofía del derecho divino por la participación divina tal como la concibió Bossuet[79], pero también para evitar el

---

[76] La noción de *esse obiectivum* permite a los clásicos pensar la existencia «ideal», «matemática», de todo aquello que no existe como cosa, sin dejar de pensarse objetivamente como *aliquid* (cfr. n.71, p. 108). Es algo que obsesiona al racionalismo moderno hasta Husserl, que habla de la *Idealobjektivitat* de las configuraciones lógicas y de los noemas puestos entre paréntesis por la epojé fenomenológica. Cfr. MURALT, 1987, § 22.

[77] Para Descartes el orden del mundo es el resultado de un decreto arbitrario de Dios, y su estabilidad deriva de la inmutabilidad de la voluntad divina (*Carta a Mersenne*, 15 de abril de 1630).

[78] Diderot, en su artículo *Derecho natural* de la *Enciclopedia*, sigue la doctrina de Pufendorf.

[79] El recurso a la racionalidad de tipo deductivo es para la filosofía moderna del derecho natural una forma de evitar lo que el derecho natural de la herencia y la autoridad paterna podía presentar de empírico por acostumbrado e histórico.

extremo «libertario» de una elaboración de la noción de voluntad como poder, como derecho subjetivo absoluto *(ius omnium in omnia)*, como las que, tras Ockham una vez más, ejemplifican Spinoza y Hobbes[80]. Se trataba, en efecto, de encontrar a la operación humana, cognitiva, moral, política, un fundamento autónomo independiente de la omnipotencia y la providencia divinas, suficientemente objetivo como para garantizar la verdad del conocer y la bondad y el orden del acto práctico. No quedaba, entonces, más remedio que remontar del lado de acá del acto humano hasta su fundamento primero, inmanente, la naturaleza humana propiamente dicha. En esta perspectiva, poco importaba que ese fundamento fuese considerado o no como creado por Dios: el deísta y el ateo hacían frente racionalista común y juntos combatían para «aplastar al infame», la Iglesia o la religión que sus adversarios consideraban como único principio, único garante del orden establecido. Por eso, también la ideología revolucionaria, retomando por su cuenta esta filosofía de la naturaleza humana, elaborará una religión laica cuya primera realización será la constitución civil del clero (¡oh, Marsilio de Padua!), una religión separada en adelante de todas las instituciones arbitrarias que el «fanatismo» había creado para asegurar y «ocultar» su poder, una religión fundada sobre la razón misma, propiedad específica de la naturaleza humana.

La filosofía de los siglos XVII y XVIII, en su esfuerzo por asegurar la autonomía del conocer y del querer con respecto a la omnipotencia divina creadora de la idea innata y la obligación a priori, desarrolla, sin embargo, un sistema cuyas piezas no parecen ensambladas de la manera más coherente. En el terreno cognitivo privilegia, bajo la influencia de la crítica inglesa, la actitud empirista, que asegura la expansión victoriosa de la ciencia experimental y de la industria naciente. En el terreno práctico, al contrario, elabora una noción ambigua, muy poco empírica, de la naturaleza humana como principio a priori de los derechos

---

[80] El mismo Pufendorf lo atestigua, tratando de «corregir» las doctrinas de Spinoza y de Hobbes, *op. cit.*, libro II, cap. II, § 3, t. I, pp. 154 ss. El recurso a la noción de naturaleza permite por fin escapar a la inevitable variación de lo que las diversas civilizaciones pueden considerar como precepto divino y que no refleja de hecho para las Luces más que las variadas formas del «fanatismo» humano, ofreciendo así el flanco a las burlas de las *Cartas persas* de Montesquieu o de los *Cuentos* de Voltaire.

y los deberes morales y sociales del hombre. Preocupada por evitar el desorden moral y la anarquía política[81], no se atreve a adentrarse, en lo que concierne a la constitución política de la sociedad, en una vía análoga a la que la lleva, en el terreno teórico, de la experiencia a la ciencia rigurosa. Por hablar como B.-H. Lévy o A. Glucksmann, no consigue exorcizar la figura del amo, más bien lo disfraza en una noción a priori de la naturaleza humana o del estado de naturaleza originaria del hombre, y es de esta noción de donde pretende deducir, fuera de toda contingencia empírica o histórica, el conjunto de los derechos y deberes que aseguran a la acción política humana su moralidad y su socialidad eficaces.

La ambigüedad del estado de naturaleza y las distinciones de Escoto

Nada tan instructivo como seguir el desarrollo multiforme de la noción de naturaleza y de derecho natural en la filosofía moderna. No sólo observamos que Hobbes, Pufendorf, Locke, Montesquieu, Rousseau, intentan fundamentar el derecho natural en la naturaleza humana, lo cual, aunque ambiguo en cuanto a la fórmula, puede concebirse, sino que todos ellos pretenden de una manera o de otra deducir el derecho natural, cuando no el conjunto del derecho positivo, de la consideración inmediata de la naturaleza humana. Suscribiendo en este sentido el pensamiento de Pufendorf: «[...] la ley natural se descubre por las reflexiones que se hacen sobre la constitución de la naturaleza»[82], todos admiten a priori la naturaleza humana y su «estado» anterior a la constitución de la sociedad, y sin preocuparse por fundamentar inductiva o históricamente su afirmación, deducen de ella los derechos y los deberes naturales del hombre, los cuales serán después, o bien alienados total o parcialmente, o bien rectificados y confortados por el contrato social bajo sus diversas formas.

---

[81] Cfr. la cita característica de Pufendorf, n. 73, p. 110.

[82] *Op. cit.*, libro I, cap. 6, § 13, t. I, p. 102. Cfr. libro II, cap. 3, § 13, t. I, p. 190; § 14, p. 192. Hobbes difiere sensiblemente de los cuatro autores mencionados aquí. Cfr. *infra*.

A decir verdad, para justificar la posición de una naturaleza tal sólo tenían que servirse explícitamente del método mismo que subtiende su procedimiento. En cuanto filósofos de la idea clara y distinta, les bastaba con concebir clara y distintamente la noción de naturaleza humana para asegurarse de la realidad de ésta y de las leyes que permite deducir[83]. En cuanto filósofos de la idea clara y distinta, no tienen en efecto más campo de investigación que la realidad, pero no en sí misma, al menos tal como, según el aristotelismo, ésta se da al intelecto humano en el acto único que es el ejercicio común a la vez del inteligente y de lo inteligible según el texto del *De anima*[84], sino la realidad en su sustituto intencional, en su ser-representado-objetivamente-en el intelecto, en una palabra, en su *esse obiectivum* (Escoto), su *realitas obiectiva* (Descartes), su *essentia obiectiva* (Spinoza). Igualmente, en cuanto filósofos de la idea clara y distinta, no tienen otro instrumento de análisis sino las distinciones escotistas, la distinción real propiamente dicha y la distinción formal *ex natura rei*, que permiten concebir que a una realidad distinta *in esse obiectivo* le corresponde necesariamente un ser distinto en la realidad, formalmente *ex natura rei* o realmente separable si Dios lo quiere *de potentia absoluta dei*. Duns Escoto da una fórmula lapidaria de esta correspondencia, que expresa de hecho el «paralelismo» intencional de lo pensado y lo real con el que la filosofía clásica moderna, de estructura escotista, en efecto, sustituye a la unidad de ejercicio de lo inteligente y lo inteligido según Aristóteles: *cuilibet entitati formali correspondet adaequate aliquod ens*, «a toda entidad formalmente distinta le corresponde adecuadamente algún ser real», y Descartes la explicita por completo, vinculándola a la hipótesis *de potentia absoluta dei*: «[...] puesto que ya sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal y como las concibo, me basta con poder concebir clara y distintamente una cosa sin

---

[83] «El entendimiento humano tiene la facultad de descubrir clara y distintamente, reflexionando sobre la naturaleza y la constitución de los hombres, la necesidad que tiene de conformar su conducta a las leyes naturales, y [...] puede al mismo tiempo hallar un principio fundamental del que esas leyes se deduzcan mediante demostraciones sólidas y convincentes» (PUFENDORF, *op. cit.*, libro II, cap. III, § 13, p. 190).

[84] *De anima*, 425 b 26-27.

otra, para estar seguro de que la una es distinta o diferente de la otra, ya que pueden darse separadamente, al menos en virtud de la omnipotencia de Dios, y entonces ya no importa cuál sea la potencia que produzca esta separación, para que me sea forzoso estimarlas como diferentes»[85].

Así, basta con constatar *in esse obiectivo* que la representación de la materia es distinta de la representación de la forma, que la representación del cuerpo es distinta de la del alma, es decir, que cada una se piensa de manera absoluta con respecto a la otra, que «es abstraída de todo cuanto está fuera de su noción formal», para estar seguro de la distinción, si no de la separación, de lo que representa fuera del intelecto *in esse subiectivo*, es decir, *in esse reali*. Así es como Duns Escoto puede concluir que la materia es en sí un acto entitativo, incluso antes de ser determinada en acto formal por una forma sustancial, porque la potencia, en cuanto pensada en su representación objetiva, *in esse obiectivo*, «al margen de todo cuanto está fuera de su noción formal», es, en acto, potencia, siendo «precisamente lo que ella misma es»[86], y a ese título puede ser creada como tal *de potentia absoluta dei*[87]. Se ve, así, dotada de un *esse*

---

[85] DUNS ESCOTO, *Sentencias*, 1, dist. 4, pars I, q. un., Vat., IV, *Appendix*, p. 381; DESCARTES, *Sixième méditation*, A. T., IX, p. 62. [«Meditación sexta», ed. cast. cit., p. 65].

[86] Estos desarrollos a propósito del concepto objetivo de materia y de potencia ponen en práctica la doctrina de la *abstractio ultimata* que lleva a Duns Escoto a vincular su doctrina de la distinción formal *ex natura rei* con la metafísica avicénica de la esencia. En esta perspectiva, hay que decir que cuando alguna cosa es abstraída según una *abstractio ultimata*, cuando es 'precisada' en su entidad distinta formalmente *ex natura rei*, es decir, «abstraída de todo cuanto está fuera de su noción formal, *ab omni quod est extra rationem eius*», no puede predicarse formalmente más que de sí misma, porque sólo puede 'estar ahí' *(stare)* «precisa y formalmente por sí misma, *praecise pro se formaliter*». De modo que en una proposición tal «su razón debería ser precisa y formalmente idéntica a su predicado, *ideo opporteret quod sua ratio praecise formaliter esset idem illi praedicato*». En efecto, «así concebida, es precisamente ella misma, *istud sic conceptum est praecise ipsummet*», pues «exterior a todo aquello que es distinto de ella, como dice Avicena en su *Metafísica*, V, cap. 1, "la equinidad [es] solamente equinidad", *equinitas tantum equinitas*, y nada más» (DUNS ESCOTO, *Sentencias*, 1, dist. 5, pars 1, q. un., nn. 24 y 19, Vat., IV, pp. 22-23 y 18-19). Sorprendente comunidad estructural de pensamiento que tiende el propio Duns Escoto y que permite comprender, por mediación de una misma distinción formal *ex natura rei*, pensamientos tan diferentes como los de Avicena, Duns Escoto y Descartes.

[87] Cfr. MURALT, 1970 y 1974.

essentiae que para ser un *esse* no necesita ser un *esse existentiae*, sino que puede contentarse con ser un *esse possibile*.

Es desde esta perspectiva como puede comprenderse que Suárez postule la democracia original del pueblo anteriormente (formalmente *ex natura rei*) con respecto a la constitución del estado civil[88], y que los filósofos del derecho natural postulen la naturaleza y el estado de naturaleza anteriormente (formalmente *ex natura rei*) con respecto al estado civil. Pero las distinciones escotistas, aplicadas a la filosofía política moderna, dejan planear la mayor incertidumbre sobre la realidad de las nociones que distinguen, sobre la realidad de su separación y sobre la realidad de su «anterioridad» respecto de lo que las «sigue». A una noción representada como distinta de otra, realmente o formalmente *in esse obiectivo*, le corresponde ciertamente «algún ser» distinto. ¿Hay, entonces, que concluir de ello igualmente que a una noción tal le corresponde necesariamente «algún ser» separado de hecho? Semejante separación es posible, si Dios lo quiere. Sea. Pero ¿lo quiere Dios? ¿Están, de hecho, separadas las cosas? No puede dudarse, parece, respecto a una piedra o un árbol, pero ¿para la materia y la forma, para el cuerpo y el alma? Duns Escoto piensa que la materia, por cuanto el *esse obiectivum* de su representación es distinto del *esse obiectivum* de la representación de la forma, puede ser creada por Dios separada y anteriormente a la variedad de formas que puede recibir. Pero ¿lo es realmente? ¿Y el cuerpo es creado separadamente, antes que el alma? Si tal es el caso, ¿no es preciso admitir un vínculo tercero entre el cuerpo y el alma, la forma de corporeidad, para garantizar la unidad del viviente?[89] Del mismo modo, ¿la democracia original de Suárez existe en estado separado, según una anterioridad histórica, antes del estado monárquico? Del mismo

---

[88] La democracia original es para Suárez de institución cuasinatural, y no de institución positiva, ni siquiera de institución positiva divina (*Defensio fidei*, libro III, cap. 2, núm. 8 [ed. cast.: *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo*, 4 vols., trad. de J. R. Eguillor, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970-1971, cfr. vol. II, p. 220]). Es la doctrina, escotista de estructura, que elabora Suárez para responder a la filosofía del derecho divino *de potentia absoluta dei* de Jacobo I Estuardo. Los elementos de esta doctrina suareciana, capital para el desarrollo de la filosofía política moderna, se expondrán en la tercera parte de este estudio.

[89] Cfr. *supra*, n. 87.

modo, ¿la naturaleza humana existe históricamente antes del estado de sociedad? ¿La naturaleza se realiza como tal en un «estado de naturaleza» anterior históricamente al estado civil, lo que significaría que la naturaleza es ya, por sí, un «estado»? ¿O bien materia, cuerpo, democracia original, naturaleza humana, existen solamente según un *esse obiectivum* distinto formalmente, cuya anterioridad con respecto a sus realizaciones de hecho no tendría por qué ser real y cuya existencia histórica podría no ser más que un posible, una hipótesis?

La filosofía del derecho natural moderno, en lo que concierne a su objeto, no ha zanjado la cuestión. Pues pretende asegurarse, a la vez, la racionalidad de un sistema deductivo de «realidades objetivas» tal como la permite la distinción formal *ex natura rei*, y la posibilidad de confirmación empírica que le proporcionaría, llegado el caso, la observación de hombres «salvajes». Quiere ser a la vez a priori y empírica, y la distinción formal, del modo en que la pone en práctica más o menos fielmente a Duns Escoto, le permite permanecer en la ambigüedad necesaria para tal propósito[90]. El hecho, no obstante, de que hable de un «estado» de naturaleza es sumamente significativo. La tradición teológica medieval habla de *natura* y de *status naturae* (*status naturae integrae*, *lapsae*, etc.), pero para la teología tomasiana los «estados» son los modos de ejercicio concreto que afectan a la naturaleza, la cual no existe como tal y no es en ningún caso un «estado» por sí misma. Es gracias a la distinción formal *ex natura rei* como Suárez puede distinguir un «estado de naturaleza pura», es decir, hacer de la naturaleza pura un «estado» por sí de la naturaleza susceptible de existir por sí al menos a título de hipótesis *de potentia absoluta dei*[91]. Ciertamente, la filosofía política del estado de naturaleza y del derecho natural hasta Rousseau es un

---

[90] La dialéctica del idealismo alemán resolverá esta aparente antinomia, esta aparente contradicción, fenómeno propio del espíritu tomado en su desarrollo histórico.

[91] SUÁREZ, *De gratia*, París, Ed. Vivès, 1857, t. VII, *Prolegomenum quartum*, cap. I, p. 179. Esta posición teológica es coherente con la no distinción suareciana de la esencia y la existencia, y sustituye la noción aristotélica de ejercicio por la noción nueva de *realitas*, entendida ya no como noción transcendental, sino como modo de la esencia que le asegura a ésta su existencia. Estructura de pensamiento que anima incluso la fenomenología husserliana, para la que el primer originario es un *Urmodus*. Cfr. MURALT, 1987 § 48.

eco de esta posición escotista de Suárez, y la misma ambigüedad reina en las doctrinas modernas y en la doctrina de Suárez. Del mismo modo que Suárez duda sobre la cuestión de saber si el «estado de naturaleza pura» existe realmente (y cómo) o si no es más que una hipótesis, y del mismo modo que duda sobre la cuestión de saber si la democracia original es anterior según el tiempo o según la razón (y no puede sino dudar, en la medida en que la distinción formal *ex natura rei* de Duns Escoto no es la distinción de razón raciocinada de Aristóteles y de Tomás), así tampoco los filósofos del derecho natural moderno se ponen de acuerdo sobre la existencia del estado de naturaleza por razones de principio estructuralmente análogas a las de Suárez, y sus doctrinas no son claras en lo que concierne a este tema.

Antes de continuar en esta dirección puede ser útil hacer observar hasta qué punto las consideraciones precedentes, de orden estructural y fundadas sobre la utilización de las distinciones escotistas por la filosofía política moderna, son necesarias para la comprensión de los temas que presenta, como, por lo demás, lo son igualmente para revelar la verdadera significación de la filosofía moderna en general y de la cartesiana en particular. No hay ruptura alguna entre el pensamiento tardomedieval y el pensamiento moderno; éste prolonga inmediatamente aquél. La razón de ello es, por una parte, la estructura de pensamiento manifiestamente común que rige la filosofía escotista-ockhamista y la filosofía clásica moderna, y, por otra, la evolución histórica del pensamiento moderno a partir de sus fuentes medievales. Hay que recordar, en efecto, que el gran transmisor del escotismo en la Europa moderna fue el jesuita Suárez, cuya obra ampliamente difundida en la Alemania luterana por la *Philosophia sobria* de Balthasar Meissner (1611) y el *Opus metaphysicum* de Scheibler (1617), marcó toda la filosofía moderna; que el gran manual escotista de Jerónimo de Montforte, OFM, redactado según el orden de la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino, data de 1720; que Descartes, buen escotista y ockhamista extremo al mismo tiempo, utiliza *expressis verbis* la distinción formal *ex natura rei* mientras define lo que cree ser la distinción formal escotista por la distinción modal[92]; que Mon-

[92] *Réponses aux premieres objections*, A. T., IX, p. 94 [«Respuestas del autor a las primeras objeciones», ed. cast. cit., pp. 99-100].

tesquieu, de quien se podría pensar que estaría indemne de la influencia escotista, o al menos cartesiana, supone la doctrina de la idea clara y distinta en su crítica a Hobbes, por ejemplo[93]; que la doctrina de los contratos en Pufendorf, en Rousseau, refleja la doctrina escotista de los *gradus metaphysici* distintos formalmente *ex natura rei*; que el propio Wittgenstein retoma desde un punto de vista nominalista casi ockhamista el «paralelismo» instituido por el método escotista de las distinciones, particularmente en Gregorio de Rímini, afirmando la correspondencia entre «la configuración de los signos simples en el signo proposicional» y «la configuración de los objetos en el estado de cosas»[94].

El estado de naturaleza y los dos modos principales del derecho natural moderno

Los filósofos del derecho natural moderno tampoco son, por lo demás, mucho más unánimes en cuanto a la definición a dar del estado de naturaleza. Hobbes, Pufendorf, Locke, Montesquieu y Rousseau difieren grandemente entre sí en su descripción de las cualidades originales del hombre en el estado de naturaleza, y, por consiguiente, en su definición del derecho natural. Para Pufendorf, el estado de naturaleza es para el hombre amor de sí, debilidad, sociabilidad, amistad, paz[95]. Para Locke es libertad, igualdad, paz, derecho natural a conservarse, a poseer, a juzgar y a castigar, es decir, a ejercer la ley natural[96]; para Montesquieu es debilidad, desigualdad, deseo de vivir en paz y en sociedad[97];

---

[93] *L'esprit des lois*, I, cap. 2, Derathé (ed.), París, Garnier, 1973 [ed. cast.: *Del espíritu de las leyes*, trad. de M. Blázquez y P. de Vega, Barcelona, Orbis, 1984].

[94] *Tractatus logico-philosophicus*, 3.21; 4.021, *Schriften*, I, Frankfurt, Suhrkamp, 1969 [ed. cast.: trad. de E. Tierno Galván, Madrid, Alianza Universidad, 1973, p. 53].

[95] *Op. cit.*, libro II, cap. 3, § 14, por ejemplo.

[96] *An Essay Concerning the True, Original, Extent, and End of Civil Government*, caps. II y VII, § 87. La fórmula de Locke es muy característica: «Propiamente hablando, el estado de naturaleza es aquel en el que los hombres viven juntos conforme a la razón, sin un poder terrenal, común y superior a todos, con autoridad para juzgarlos», cap. III, § 19 [ed. cast.: *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, trad. de C. Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 48]. Este estado deja abierta la posibilidad de que el estado de guerra, netamente distinto,

para Rousseau es igualdad, libertad, debilidad, bondad, piedad[98]. Todos estos autores suponen un estado de naturaleza anterior a la sociedad instituida, separado o al menos separable. Conciben que la razón obra ya en el estado de naturaleza por cuanto expresa el deseo original de socialidad, es decir, la sociabilidad del hombre, y que el derecho natural, por consiguiente, es ya racional por sí. Para asegurar el paso del estado de naturaleza al estado de sociedad política, algunos imaginan una pluralidad de contratos: el primero, por el que la pluralidad de los hombres se constituye en pueblo, es el contrato de asociación[99]; el segundo, por el que el pueblo se constituye en estado civil, es el contrato de sujeción o de gobierno[100]. Y cada uno de estos contratos es, con seguridad, obra de la razón, que reconoce, en la constitución por etapas distintas del estado civil, la realización de la exigencia racional, es decir, del derecho natural a la socialidad.

Para Hobbes, al contrario, el estado de naturaleza es igualdad, derecho de todos sobre todo, y, por tanto, desconfianza y guerra[101]. Nada quiere saber de un derecho natural que fuese racional por sí, es decir, de una socialidad natural; nada quiere saber del paso (histórico o formal *ex natura rei*, según que el

---

sin embargo, al estado de naturaleza, se instaure en el estado de naturaleza. Y «el estado de guerra continúa una vez que empieza» (*ibidem*, § 20 [p. 49]), pues el estado de naturaleza carece de juez superior para zanjar el conflicto.

[97] *L'esprit des lois*, I, cap. 2.

[98] *Discours sur l'inégalité*, *passim*.

[99] Esta constitución se dice de institución cuasinatural en Suárez, cfr. n. 88, p. 117. La multitud de los hombres se dice pueblo por institución cuasinatural, pues no es seguro que no sea pueblo por institución cuasipositiva. Es la ambigüedad misma de la distinción formal *ex natura rei*, aplicada al análisis de la sociedad política.

[100] La teoría del doble contrato es principalmente obra de Pufendorf, *op. cit.*, libro VII, cap. 2. Reaparece aquí la misma dificultad que experimentaba la filosofía clásica de las dos sustancias: así como la metafísica clásica tiende a multiplicar los intermediarios formales entre las dos sustancias, así también algunos autores admiten un contrato intermedio para permitir el paso del pueblo, vinculado por el contrato de asociación, al estado civil instituido por el contrato de gobierno. Cfr., sobre este punto, R. DERATHÉ, 1974, pp. 209 ss., y para comparar desde el punto de vista metafísico, A. BOEHM, *Le «vinculum substantiale» chez Leibniz, ses origines historiques*, París, Vrin.

[101] *Leviathan*, cap. XIII [ed. cast.: *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, trad. de C. Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1989].

estado de naturaleza fuese separado de hecho o simplemente separable, histórico o hipotético) del estado de naturaleza al estado civil por una pluralidad de contratos distintos, de asociación y de sujeción, por ejemplo. Pues rechaza que un estado de naturaleza haya existido primitivamente de hecho, salvo algunas excepciones marginales en América, curiosa incoherencia. Se contenta con inducirlo a partir de las pasiones de los hombres y del comportamiento de los príncipes preocupados por conservar la república[102]. Los hombres han vivido siempre, pues, en República, y su naturaleza sigue ejerciéndose, según la violencia desconfiada y belicosa que la caracteriza, como si «fermentase» bajo el estado civil que los hombres se dan por decisión de su razón, pero no deja de estar contenida por el poder político que asegura la armonía y la paz públicas tras haber recibido el derecho absoluto de todos sobre todo, que todos alienan recíprocamente al mismo tiempo que se constituyen en república. El mismo contrato constituye por consiguiente a la multitud de los hombres como pueblo y como estado civil –lo que es temáticamente aristotélico–, y aliena definitivamente la libertad absoluta de cada uno –lo que es estructuralmente ockhamista[103].

Es aquí, en efecto, donde aparece una vez más el alcance ockhamista del debate. Hobbes es de entre todos los filósofos clásicos quien, con Spinoza, mejor ha aprendido la enseñanza de Ockham. Como Spinoza, concibe la voluntad humana como absoluta respecto de toda determinación objetiva y final, y como Ockham, infiere de ello el derecho natural, subjetivo y absoluto de todos sobre todas las cosas *(ius omnium in omnia)*, lo que implica en el caso particular la guerra natural de todos contra todos. Hobbes dice de manera excelente: «[...] el derecho natural [...] es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca», y «cada hombre [en el estado de naturaleza] tiene derecho a todo, incluso a disponer del cuerpo de su prójimo»[104]. Como también Spinoza: «[...] cada individuo tiene

---

[102] *Ibidem*. Esto para el hombre individual, al menos, pues se sabe que las relaciones internacionales manifiestan la desconfianza y la hostilidad características del estado de naturaleza. Pero se trata en este caso de otra perspectiva, que no permite decir que de una manera general el estado de naturaleza haya existido históricamente.

[103] *Ibidem*, cap. XVII.

el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado»[105]. No se podría caracterizar mejor la concepción moderna del derecho natural como derecho subjetivo absoluto, según se define como poder absoluto, que mediante la reducción siguiente: *ius-libertas-voluntas-potestas*[106]. Se reconoce ahí inmediatamente la estructura ockhamista de una voluntad creada *de potentia absoluta dei* como absoluta con respecto a toda determinación objetiva y final. Y se adivina igualmente el riesgo de desorden moral o de anarquía social que supone, por lo que no es extraño que Ockham introduzca la idea de una ley moral impuesta a priori *de potentia absoluta dei*, Hobbes la idea de un contrato social único por el que en función de una decisión racional que limita el derecho natural absoluto de los hombres, cada uno, por convención con cada uno de los demás, aliena su derecho subjetivo sobre todas las cosas transfiriéndoselo definitivamente al príncipe que representa la república[107], y Spinoza la idea de la unión de los hombres en un todo «que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede»[108], y esto no simplemente porque la razón opere la transferencia contractual del poder absoluto de cada uno a la república, sino más profundamente porque, según la definición ockhamista, las partes que son los individuos, siendo ya por sí el todo mismo, se determinan naturalmente a concluir racionalmente el contrato constitutivo de la república[109]. El poder absoluto de la voluntad humana, es decir,

---

[104] *Ibidem*, cap. XIV [ed. cast. cit., pp. 119-120].

[105] *Tractatus theologico-politicus*, cap. XVI [ed. cast. cit., p. 332].

[106] «El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder» (SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, cap. XVI [ed. cast. cit., p. 333]). Por eso, tanto en Spinoza como en Hobbes el derecho natural no es por sí racional. Pufendorf se alza contra esta reducción del derecho al poder (*op. cit.*, libro I, cap. 2, § 3, t. I, p. 155), aunque la retome por su cuenta, a lo que parece (*op. cit.*, libro I, cap. 6, § 3, t. I, p. 89). Es evidente que la noción de derecho subjetivo absoluto considerada como potestad o poder de la voluntad es un análogo jurídico de la noción escotista de la materia como acto entitativo: lo mismo que la materia, para Duns Escoto, es acto por sí, es decir, sin forma extrínseca, así también el poder de la voluntad absoluta contiene por sí su propia finalidad, es decir, su derecho natural propio.

[107] *Gerens personam rei publicae*, según la antigua expresión medieval, cfr. *Leviathan*, cap. XVII.

[108] Ed. cast. cit., p. 338. (N. del T.)

el derecho natural de la libertad humana, está pues regulado a priori por la obligación divina (Ockham-Descartes), o bien se regula él mismo alienándose en función de una decisión de la razón que asegura la paz del genero humano (Hobbes) o asumiéndose en el todo como parte del todo que constituye por sí (Spinoza). En ningún momento, por consiguiente, la voluntad humana existe en un estado de naturaleza histórico y separado de hecho, sino que está siempre determinada por una regla que le es dada por la omnipotencia divina (Ockham-Descartes), que ella se da por una decisión contractual recíproca (Hobbes) o que tiene por su naturaleza porque las partes son por sí el todo (Spinoza). Del mismo modo que en Ockham (y en Descartes) la omnipotencia divina, absoluta por sí, no opera más que según el orden que ella se da a sí misma arbitrariamente *de potentia ordinata*, así también la república de Hobbes o la democracia de Spinoza son la única forma por y en que existe la multitud de hombres individuales.

Los demás defensores de la naturaleza y del derecho natural temen tanto al absolutismo hobbesiano como al del «ateo» Spinoza. Ciertamente, sienten que tienen más afinidades con estos dos modernos, puesto que descubren el principio del orden político en la inmanencia de la razón o del cuerpo social mismo, que con Ockham, que veía en el precepto arbitrario divino la única regla a la voluntad absoluta del hombre. Pero juzgan irracional y rechazan la idea común a Ockham, Hobbes y Spinoza de una voluntad considerada como puro poder absoluto con respecto a toda determinación objetiva y final. Por eso, se ven obligados no sólo a descubrir en la naturaleza misma del hombre el fundamento del derecho natural de la sociedad, sino incluso a definir la naturaleza como el fundamento racional de la sociedad y el estado de naturaleza como un estado racional de sociabilidad o como un estado *pre-racional* de socialidad[110] en el que el derecho natural de cada uno, es decir, su libertad, al extenderse hasta

---

[109] Spinoza apunta expresamente, en efecto, que el derecho natural en nada contradice la constitución de la sociedad mediante la transferencia a esta última de toda la potestad que compete al individuo (*Tractatus theologico politicus*, cap. XVI [ed. cast. cit., p. 338]).

[110] Ése es el sentido de las vacilaciones de Rousseau en definir al hombre como sociable por naturaleza. El Vicario saboyano acaba por admitir que el hom-

los límites de su poder, viene a limitarse por sí, moralmente, ante la extensión de la libertad del otro[111], y espera su seguridad definitiva del contrato social que lo consagrará como estado civil[112]. Pero esta naturaleza no se induce a partir de la experiencia, ni a la manera hobbesiana, ni a la manera aristotélica. Más bien se concibe como distinta formalmente *ex natura rei* a la manera escotista, es decir, concebida indiferentemente como una realidad separada de hecho, históricamente, o como una realidad separable de derecho, un posible distinto afectado por una realidad hipotética a priori. De ahí la ambigüedad del pensamiento de Pufendorf, Locke y Montesquieu sobre la existencia del estado de naturaleza. Para Pufendorf, el estado de naturaleza es una abstracción, una idea distinta[113]; nunca ha existido actualmente más que en parte y con cierta atemperación, y es en el momento en que los hijos dejan a sus padres, quienes determinan un «estado

---

bre es sociable en potencia, que es «sociable por naturaleza, o al menos hace por llegar a serlo» [ed. cast. cit., p. 392]. «El estado de naturaleza y la ley natural suponen necesariamente el uso de la razón», dice Pufendorf (*op. cit.*, libro II, cap. 2, § 3, t. I, p. 157), y todos los partidarios del derecho natural, salvo Spinoza y Hobbes, están de acuerdo con él. Habría que matizar, sin embargo, la posición de Spinoza, ya que la razón es una parte de la naturaleza, y como tal, tiene poder de hacer lo que quiere (*Tractatus theologico-politicus*, cap. XVI).

[111] «En el estado de naturaleza es posible disfrutar y servirse de todo cuanto se presenta, utilizar todos los medios y hacer todas las cosas que contribuyen a nuestra propia conservación, con tal que con ello no se atente contra los derechos de otro» (PUFENDORF, *op. cit.*, libro II, cap. 2, § 3, t. I, pp. 153-154). De donde procede la definición de la libertad que da la *Declaración de los derechos del hombre* de 1789. Dicha definición supone, evidentemente, la noción ockhamista de una voluntad cuya indeterminación absoluta y esencial con respecto a todo principio objetivo, formal y final, no se ve limitada más que por la presencia de un límite extrínseco –en el caso particular, la presencia de otro y de su derecho igualmente absoluto–. La definición de los tres poderes por Montesquieu participa de la misma concepción de la voluntad; puesto que cada poder es una «naturaleza» que tiende por sí a su conservación, es necesario que el poder frene al poder (*L'esprit des lois*, XI, 4). Lo mismo ocurriría con un orden jurídico puramente internacional que no estuviese comprendido en un poder político supranacional. En todos estos casos, la libertad absoluta de la voluntad, es decir, el derecho absoluto de cada uno sobre todas las cosas, se aliena en beneficio del orden civil.

[112] Es el caso de Locke, en quien el derecho natural de cada uno a proteger su propiedad y a castigar a quienes atentan contra ella se cede a la sociedad civil, que hace de aquél un derecho civil (*op. cit.* § 87).

[113] *Op. cit.*, libro II, cap. 2, § 1, p. 149.

de naturaleza atemperado», cuando aquéllos entran en la libertad del estado de naturaleza puro y simple[114]. Para Locke, el estado de naturaleza es ciertamente histórico, puesto que precede de hecho a la renuncia explícita de todos los hombres, e incluso, lo que es particularmente probatorio, de un hombre particular, al disfrute de sus prerrogativas naturales[115]. Pero este estado de naturaleza puede muy bien acomodarse a una organización política como la monarquía absoluta[116] y no se define, pues, simplemente, por su anterioridad respecto de toda institución humana[117]. Para Montesquieu, la anterioridad del estado de naturaleza con respecto al establecimiento de la sociedad es más bien la anterioridad de lo posible sobre lo real[118]; por eso, Montesquieu reconoce «suponer un hombre como caído de las nubes, abandonado a sí mismo y sin educación, antes del establecimiento de las sociedades»[119] y gusta hablar del estado de naturaleza como de una hipótesis[120].

El *Discours sur l'inégalité* presenta un resumen particularmente llamativo de este conjunto de ideas, porque, desprovisto de verdadera originalidad, amplifica su perspectiva y hace aparecer tanto mejor su intención y su estructura. Para Rousseau, la nueva ciencia del derecho natural «comienza por dejar a un lado todos los hechos». Quiere ser hipotética, aunque susceptible de confirmación por la observación directa, y es de la suposición de un estado de naturaleza originariamente *a-histórico*, como «caído de las nubes», que dirían Pufendorf y Montesquieu, de donde pretende deducir lo que hay que considerar no como la

---

[114] *Ibidem*, § 4, p. 158.

[115] *Op. cit.*, § 89.

[116] *Ibidem*, § 90. Cfr. § 14.

[117] *Ibidem*. De todos modos, «no es de extrañar que la historia nos proporcione muy pocos relatos de hombres que vivieron juntos en estado de naturaleza», pues los inconvenientes de éste son tan grandes que los hombres se unen en seguida en un cuerpo social (*ibidem*, § 101 [ed. cast, cit., p. 114]).

[118] *L'esprit des lois*, I, 1.

[119] *Défense de L'esprit des lois*, II, respuesta a la 6.ª objeción, edición de *L'esprit des lois* por Derathé, París, Garnier, 1973, t. II, p. 423 [*Charles de Montesquieu*, trad. en la selección de textos de C. Yturbe, México, Centro de Estudios Políticos, UNAM, 1987, p. 98]. ¿Ha leído Montesquieu a Pufendorf, que utiliza la misma expresión (*op. cit.*, libro II, cap. 2, § 2, p. 149)?

[120] De donde los verbos en condicional de *L'esprit des lois*, I, 2.

historia de hecho, sino como la historia de derecho de los hombres, la génesis de derecho de su sociedad. Por eso, Rousseau, tras haber escrito «comencemos, pues, por dejar a un lado todos los hechos», añade algunas líneas después: «¡Oh hombre, de cualquiera región que seas, cualesquiera que sean tus opiniones, escucha! He aquí tu historia, tal cual yo he creído leerla no en los libros de tus semejentes que son falaces, sino en la naturaleza que no miente nunca»[121]. Esa historia de derecho de los hombres postula, pues, una naturaleza humana realizada en sí y por sí en el hombre originario, del que Rousseau, como Montesquieu, no sabe muy bien qué es lo que le separa del animal[122], y respecto del que la razón deduce a priori las reglas de su derecho natural. El estado de naturaleza se concibe, pues, de tal modo que, antes incluso de que se haya manifestado en una sociedad civil, permite prescribir las leyes de la socialidad humana. Nada hay de extraño en esto, puesto que el hombre, siendo sociable por naturaleza, contiene en su naturaleza, antes del establecimiento de la sociedad civil, las leyes de su socialidad. Nada hay de extraño en ello en una filosofía que interpreta el célebre adagio aristotélico «el hombre es un animal político»[123] según los principios escotistas, porque sigue viviendo de los principios que su maestro Suárez tomó de Duns Escoto y aplicó consecuentemente al orden social: del mismo modo que, en la hipótesis *de potentia absoluta dei*, la distinción *in esse obiectivo* de la materia con respecto a la forma o del cuerpo con respecto al alma garantiza la posibilidad de su separación de hecho, y del mismo

---

[121] ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité parmi les hommes*, París, Garnier, 1960, p. 40 [«Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres», en *Del Contrato social. Discursos*, trad. de M. Armiño, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 207 y 208 respectivamente]. Es, anticipada, la concepción dialéctica de la historia, cfr. n. 90, p. 118.

[122] Cfr. DERATHÉ, edición de *L'esprit des lois*, t. I, p. 417, quien explica esta vacilación por una doctrina de Ulpiano. ¿No puede explicarse de manera estructural más aclaratoria por el necesario «evolucionismo» que aparece en esta ambigua y predialéctica historia de los derechos del hombre? Igual que la sustancia es dialécticamente un modo (cfr. n. 91, p. 118), y la naturaleza dialécticamente un «estado», así también el animal es dialécticamente (intencionalmente, virtualmente) el hombre salvaje, etcétera.

[123] ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253 a 2-3; *Ética a Eudemo*, VII, 10, 1242 a 23. Nótese que no se trata aquí de una definición propiamente dicha, sino de la descripción cuasifenomenológica del hombre por su propiedad racional principal.

modo que la distinción formal *ex natura rei* permite que a cada grado formal de una cosa le corresponda una existencia distinta[124], así también esta misma distinción permite que el pueblo se constituya por sí en cuerpo social independientemente del príncipe (contrato de asociación) antes de formar en un trámite ulterior (contrato de sujeción, por delegación o transferencia de su poder al príncipe) el orden político propiamente dicho, como también permite que cada estado de la naturaleza tenga su derecho, es decir, su formalidad jurídica, sus leyes propias: naturales, civiles, políticas[125]. La fórmula de Rousseau en el *Contrato social* (I, 5): «[...] un pueblo es [...] un pueblo antes de darse a un rey»[126], refleja, pues, manifiestamente, la aplicación suareciana de la distinción formal escotista al terreno político, del mismo modo que la definición por Montesquieu de la ley natural como ley posible representa el análogo político de la metafísica de la esencia posible, tal como, salida de Escoto, nutre la filosofía clásica moderna[127].

Empiria y a priori

Cualquiera que sea la idea que los grandes clásicos se hagan del derecho natural, es constante que siempre, en cada uno de ellos, el derecho natural se deduce de la naturaleza humana y de la condición natural del hombre antes del establecimiento de la sociedad. Lo cual es tanto como decir que la filosofía del derecho natural de los siglos XVII y XVIII se resiste a ver en la experiencia el fundamento universal de la racionalidad posible para el hombre; la experiencia vale sin duda para el conocimiento, pero no basta para garantizar los principios políticos del orden

---

[124] Cfr. el texto notable de DUNS ESCOTO en *Sentencias*, 4, dist. 11, q. 3, n. 46, Vives, XVII, p. 429, trad. francesa en MURALT.1974. Suárez modula este tema en *Disputationes metaphysicae*, XXXI, sect. XI, núm. 9, Ed. Vives, t. XXVI, p. 274 [ed. cast.: *Disputaciones metafísicas*, S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver (eds.), 7 vols., Madrid, Gredos, col. Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1960-1966]. Es el tema de la pluralidad de las existencias de una misma sustancia.

[125] *L'esprit des lois*, I, 3.

[126] Ed. cast. cit., p. 21. (N. del T.)

[127] *L'esprit des lois*, I, 1.

público. Al ser la sociedad civil de constitución contractual humana, la filosofía política tiene, en estas condiciones, que construirla a priori según un esquema de necesidad racional que aleje sistemáticamente todos los obstáculos contingentes a su perfección, pues no podría en ningún caso apoyarse en la experiencia, la costumbre o la historia real. Lo que la filosofía política gana entonces en seguridad deductiva, el sistema filosófico en su conjunto lo pierde evidentemente en coherencia, puesto que el hecho de experiencia preconizado antes es sustituido aquí por la suposición a priori, que no escapa finalmente al escollo de la ideología[128]. Vista desde esta perspectiva, la filosofía clásica moderna está sometida a una tensión que manifiesta claramente el origen de su estructura de pensamiento, y que sólo se resolverá en la historia ulterior con la reorganización dialéctica de la empresa filosófica en el idealismo alemán.

La autonomía absoluta del conocer con respecto a su objeto, en efecto, no exige en absoluto, en Ockham, que la omnipotencia divina sustituya de hecho a la eficacia ejercida por el objeto sobre el conocer. Ockham se adentra resueltamente, en lo que atañe a su filosofía teórica, en un empirismo de principio al que responde paralelamente un dinamismo constructivo de la expresión lingüística y lógica. Al contrario, la indiferencia absoluta de la voluntad humana respecto de toda determinación objetiva y final incita a Ockham a imponerle el a priori absoluto de una ley moral sin ninguna medida común natural con ella. Aparece, así, una discrepancia que la filosofía cartesiana de la idea clara

---

[128] La ideología, en esta perspectiva, puede definirse así: conjunto de ideas vinculadas orgánicamente en un progreso discursivo aparentemente necesario que representan las aspiraciones pasionales humanas a la racionalidad y la verdad, por una parte, y a la paz, la felicidad y la seguridad, por otra. La filosofía del siglo XVIII es en este sentido ciertamente ideológica, y la del XVII también, en gran parte, en todo caso, para su gran maestro Descartes. Esto no merma el interés temático de estos modos del pensamiento occidental, pero permite cuestionar su pretensión de presentarse como disciplinas rigurosas, científicas y auténticamente filosóficas. Pues del mismo modo que no era necesario deducir la física matemática de una filosofía de la idea clara para garantizar su inteligibilidad, tampoco la filosofía política moderna tenía por qué fundar su oposición al a priori del derecho divino sobre el a priori de la naturaleza tomada absolutamente. Pero las doctrinas humanas tienen su propia evolución, cuyas estructuras en torno a un punto preciso del campo filosófico trata de elucidar el presente ensayo.

resuelve reduciendo tanto el acto de conocer como el acto de querer a la misma captación inmediata de la «realidad objetiva» de la cosa por conocer y de la «realidad objetiva» de «lo que debe hacerse», «realidades objetivas» concebidas una y otra como «verdades eternas», como ideas creadas absolutamente por la omnipotencia de un Dios indiferente a su criatura.

De igual modo, al empirismo fundamental de todo conocimiento, filosófico y científico, responde en la filosofía de las Luces el a priori hipotético del estado de naturaleza, principio y fundamento del derecho natural, es decir, de la acción práctica tanto personal como comunitaria y política. Desde luego, el a priori práctico de la voluntad ya no es el a priori transcendente que impone la indiferencia soberana de la omnipotencia divina, sino el a priori inmanente de la necesidad natural del hombre considerado en su estado originario. Y ciertamente, desde este punto de vista, la filosofía de la naturaleza humana tal como la concibió el siglo XVIII rechaza el «fanatismo» de la idea clara y distinta creada como una «realidad objetiva» separada *de potentia absoluta dei*. Pero no por ello es menos cierto que la hipótesis a priori de la naturaleza absoluta no depende en absoluto de una consideración experimental e inductiva del actuar humano de hecho. La misma estructura de pensamiento aparece aquí, pues, manifestando la misma discrepancia en un contexto temático diferente, discrepancia que Kant, como un nuevo Descartes, resuelve en beneficio de la más sistemática coherencia, poniendo, así, punto final a las vacilaciones de la filosofía moderna.

Las Críticas kantianas rechazan la experiencia inductivamente constitutiva de la verdad teórica y práctica, y subordinan sin excepción todas las actividades de la conciencia a los a priori de la razón. En este sentido, satisfacen la exigencia de a priori característica de la filosofía clásica. Paralelamente, rechazan como definitivamente no racional el origen divino o natural de los a priori de la razón y fundamentan éstos en la sola inmanencia constitutiva del yo transcendental. Desde este punto de vista satisfacen las exigencias «libertinas» de la *Aufklärung* e incluso las superan, puesto que se adentran en la vía que conduce a la constitución transcendental, más tarde histórica, de los a priori racionales. En resumen, con todo, el a priori ha cerrado la puerta a los riesgos de la empiria sin ceder a las seducciones de una

teología ni a las de su sucedáneo fisiocrático, la filosofía de la naturaleza distinta formalmente *ex natura rei*. Se hace manifiesto, así, que, entre los filósofos que buscan el fundamento del conocer y el actuar humanos más allá de la relación viva del sujeto al objeto, Descartes juega con respecto a Ockham el mismo papel que juega, entre los filósofos que buscan el fundamento del conocer y el actuar humanos más acá de la relación viva del sujeto al objeto, Kant con respecto a la filosofía del derecho natural.

Parece que entre las vías de la teología ockhamista, es decir, de la filosofía clásica moderna, de la filosofía de las Luces, o sea, de la filosofía de la naturaleza tomada absolutamente, de la filosofía transcendental y constitutiva, de la filosofía dialéctica de la que no puede tratarse aquí, no haya otro medio de fundar en razón los principios del actuar humano, es decir, el bien, el derecho y la ley. Ello sería, sin embargo, ignorar que también el derecho puede ser objeto de inducción; que incluso debe serlo para garantizar entre los hombres una justicia viva, susceptible de tener en cuenta tanto las exigencias de la naturaleza humana como las contingencias de sus circunstancias históricas. Sería ignorar que el origen inductivo del derecho no compromete en absoluto su carácter de justicia moral (al contrario, lo garantiza perfectamente, así como su equidad, legitimando su puesta en práctica por la virtud de la prudencia) ni el carácter normativo de su enunciación en la ley. Pues el derecho es, ante todo, el hecho de una relación justa entre los hombres que actúan en sociedad, según las exigencias de su naturaleza inteligente, y este hecho, reconocido inductivamente como tal por la experiencia controlada, rectificada y afinada de los hombres al hilo de su historia, constituye el derecho natural, del que no hay ejercicio ni formulación más que en la ley establecida por el legislador, en la ley positiva por consiguiente, la cual no exige ninguna alienación, ni total ni parcial, del derecho natural, sino que al contrario, lo asegura, conforta y perfecciona, siendo a la vez indisociable y distinta de él como el ejercicio es indisociable y distinto de la quididad. El derecho así concebido, según los principios de la filosofía de estructura aristotélica, es la muralla jurídica de la libertad humana contra el legalismo administrativo-tecnocrático con que el mundo contemporáneo nos amenaza y contra el falso remedio que el positivismo sociológico pretende

oponerle[129]. ¡Felices tiempos, los de ese siglo XVIII «fisiócrata» en que el frío monstruo de la racionalidad «tecnocrática» podía tomar la forma amable de una ideología de la naturaleza originaria!

[129] Cfr. M. BASTIT, 1990; M. VILLEY, 1966, 1968 y 1975-1979.

III. Soberanía y alienación

La analogía de las filosofías políticas

Los análisis precedentes bastan para mostrar las dos tendencias alternantes de la filosofía política moderna: por una parte, la tendencia al establecimiento de un régimen político fundado en la soberanía absoluta del príncipe por derecho divino, y por otra parte, la tendencia al establecimiento de un régimen político fundado en la soberanía popular y en el contrato social y político. Ambas tendencias, en su contrariedad misma, reflejan la noción ockhamista de la voluntad humana, que, igual que la voluntad divina, se concibe como absoluta con respecto a toda determinación objetiva y final, y que, por este hecho, no puede constituir una sociedad política más que en función de la imposición de una obligación a priori y de un príncipe por derecho divino, o en función de una autolimitación de su poder natural absoluto. Por eso, al margen de las excepciones de las que daremos cuenta más adelante, la filosofía política moderna sólo reconoció como legítimos aquellos regímenes políticos tendentes a la soberanía absoluta de su príncipe, monarca o asamblea. Condenó los ejemplos de *an-arquía* libertaria que dieron en el siglo XVI algunos grupos disidentes, como los anabaptistas de Münster, por ejemplo. Hay ahí una situación doctrinal –y política– muy característica, condicionada evidentemente por la constitución de los regímenes existentes en esa época, y es preciso hacer apa-

recer filosóficamente su significación. Pues compromete nada menos que el sentido último de la interpretación propuesta aquí de las estructuras de la filosofía política moderna. Para comprenderlo es preciso introducir algunas consideraciones de método aristotélico.

La analogía propuesta al final de la introducción[1] entre las relaciones de la materia y la forma, el intelecto y el objeto inteligible, la voluntad y el objeto querido, y que comprende también la relación del cuerpo social y su principio político, es de origen aristotélico. Se aplica aquí a la interpretación que el pensamiento escotista y ockhamista da de las relaciones entre esos mismos temas, y permite el presente análisis de las principales formas de la filosofía política moderna poniendo explícitamente de relieve su común estructura de pensamiento escotista y ockhamista –lo cual es el objeto principal de este estudio–, y dejando traslucir la estructura que organiza el pensamiento aristotélico sobre los mismos puntos –lo cual es su apuesta–.

Dicha analogía hace aparecer, en efecto, una doble similitud de proporciones, mostrando, por una parte, (a) que la relación de la materia y la forma es similar a la del intelecto y lo inteligible, a la de la voluntad y el objeto querido o a la del cuerpo social y el principio político, y por otra parte, (b) que la función o la causalidad ejercida por la materia con respecto a la forma en el pensamiento escotista es ejercida en el aristotelismo por una materia concebida de modo muy distinto, y que lo mismo ocurre en cuanto afecta al intelecto con respecto al objeto inteligible, a la voluntad con respecto al objeto querido o al cuerpo social con respecto al príncipe. En el primer caso (a), la similitud de proporciones ordena, en el interior de una misma doctrina, relaciones similares entre términos diferentes, lo que permite hacer aparecer la comunidad posible de tales términos salvaguardando su irreductible diversidad, e inducir la estructura de pensamiento propia de cada una de las doctrinas que se sirven de ellos. En el segundo caso (b), la similitud de proporciones compara las similitudes de función o de causalidad que ejercen esos mismos términos en el seno de doctrinas diferentes, en esta ocasión el escotismo y el aristotelismo, lo que permite, a partir

[1] Cfr. § 3 *El punto de partida escotista*, p. 51.

del análisis correcto de éstas, comprenderlas en sus relaciones estructurales recíprocas. Proporciona, en consecuencia, un instrumento incomparable de análisis y de comprensión de esas diversas filosofías, por cuanto permite determinar a la vez su comunidad estructural y su irreductible originalidad temática. En ambos casos, se sirve de lo que la tradición aristotélica ha llamado la analogía de proporcionalidad propia, y que encuentra en la *Metafísica* de Aristóteles su primera definición, la más simple y la más adecuada, a propósito de las nociones metafísicas de la causa y el acto[2].

Ahora bien, de la misma manera que la analogía de proporcionalidad, forma lógica de universalidad no unívoca que afecta a todo concepto que comprenda analógicamente modos quiditativamente diversos (y no especies, como un género unívoco que determina a sus inferiores en la misma línea predicamental), implica la ordenación de sus modos múltiples a un primer modo, principio formal y medida de todos sus modos segundos –según lo que Aristóteles llama unidad lógica de lo que se dice con relación a un primero, a propósito principalmente de la relación de los modos formales segundos de lo que es con el modo formal primero de lo que es, la sustancia[3], y según lo que la tradición posterior ha llamado igualmente analogía de atribución–, así también las similitudes de las proporciones definidas aquí remiten a una proporción primera, principio de inteligibilidad de las proporciones segundas, a saber, en el primer caso (a), a la relación de la materia con la forma, considerada sea en la perspectiva escotista sea en la perspectiva aristotélica, y en el segundo caso (b), a una estructura de pensamiento primera, de la que cualquier otra, como la estructura escotista, por ejemplo, sería uno de sus

---

[2] ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1070 a 31 ss; 1048 a 30 ss.

[3] ARISTÓTELES, *ibidem*, 1003 a 33 ss; 1028 a 10 ss. Contrariamente a un concepto genérico unívoco que se extiende a sus especies, un concepto analógico comprende modos que implican el más y el menos, y remiten, por consiguiente, a un modo primero, principio formal de su ser y su inteligibilidad. La analogía de proporcionalidad contiene pues virtualmente a la analogía de atribución, la unidad lógica de lo que se dice con relación a un primero, y la analogía de atribución contiene actualmente a la analogía de proporcionalidad, de donde se sigue que el aristotelismo no podría admitir una analógica de atribución extrínseca, la cual rige el pensamiento del Maestro Eckhart, por ejemplo. Cfr. MURALT, 1995, p. 84.

modos segundos. Ahora bien, el aristotelismo constituye tal estructura de pensamiento primera. Al ser la más comprensiva, por analógica, se presenta como la estructura de pensamiento inteligible principalmente, es decir, como el principio de inteligibilidad –y, por tanto, de verdad en este sentido– de todas las demás estructuras de pensamiento, respecto de la que cada una de ellas participa elaborando su especificidad propia e irreductible. Hay aquí una utilización metodológica de esa afirmación de Aristóteles que versa sobre la relación de lo que es primero con lo que es segundo, en este caso de la sustancia respecto de los accidentes: «[...] siempre la ciencia trata propiamente de lo primero, y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por *(dia)* lo cual se dicen»[4]. Por eso, añade, «según el concepto *(logos)* de sustancia se enuncian, en efecto, los demás entes [...], pues *todos implicarán el concepto* (logos) *de sustancia*»[5]. El presente estudio es, en efecto, una ciencia, no una historia, y busca consiguientemente lo primero, es decir, el principio de inteligibilidad del objeto que estudia. Ahora bien, «lo que es primero es la medida de todas las cosas que le son congéneres»[6], es decir, de todo cuanto participa de él[7]. Dicho estudio permite, por con-

---

[4] ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de V. García Yebra, ed. cast. cit., p. 153. (N. del T.)

[5] *Ibidem*, p. 436. (N. del T.)

[6] ARISTÓTELES, *Física*, trad. de R. de Echandía, ed. cast. cit., p. 289. (N. del T.)

[7] *Metafísica*, 1003 b 16-17; 1045 b 29-31; *Física*, 223 b 18. Nótese esta definición de la participación en *Tópicos*, 121 a 11-12: «[...] la definición de *participar de algo* (metechein) es *admitir el enunciado ‹explicativo›* (logos) *de lo participado*» [ed. cast.: *Tratados de lógica (Órganon)*, vol. I, trad. de M. Candel Sanmartín, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1988, p. 162]. Todos estos desarrollos suponen la noción aristotélica de la analogía según sus dos modos: unidad lógica de lo que se dice con relación o en dependencia de un primero, y unidad lógica de lo que se dice según la proporción propiamente dicha (la analogía no sería lo que es si no se dijese «de muchas maneras»). La atribución a Aristóteles de la analogía, y, sobre todo, del modo –primero para nosotros– de la unidad de lo que se dice según la proporción, es vivamente contestada en nuestros días. Quiere verse en ello una doctrina elaborada bajo influencia neoplatónica, que no se hallaría en Aristóteles. Se trata de una equivocación. No se trata de negar que el neoplatonismo se sirva de lo que podría llamarse una analogía de proporcionalidad, sino de reconocer que la analogía según los dos modos mencionados es auténticamente aristotélica, antes incluso de ser neoplatónica, tomasiana o cayetaniana. Todo este debate está doblemente viciado, por una parte por el desconocimiento de que la analogía es para Aristóteles una forma lógica de

siguiente, establecer lo que podría llamarse la *analogía de las filosofías políticas*.

Algunos juzgarán que tal conclusión es exorbitante. No es éste el lugar para dar su demostración completa. Se trata, por lo demás, para el autor del presente estudio, de una perspectiva de análisis estructural que requiere verificarse en un examen lo más

---

universalidad, como lo es la univocidad que afecta al género y a las especies (es este desconocimiento lo que lleva a Alain de Libéra a plantear esta cuestión de incongruencia: «¿Cómo se puede afirmar en la *Metafísica* que ningún universal es una sustancia y sostener en las *Categorías* que los géneros y las especies son sustancias segundas?» –en *La querelle des universaux, De Platon à la fin du Moyen-Âge*, París, Seuil, 1996, p. 31–), y, por otra parte, porque los comentaristas se obstinan en limitar la analogía a la noción de ser. Ahora bien, los dos modos de la analogía no son estructuras de lo que es en cuanto es, sino de lo que es en cuanto se dice, y son entonces, por consiguiente, dos formas de universalidad no unívoca que afectan ciertamente a la noción de ser, pero también a todas las grandes nociones de la filosofía aristotélica, metafísicas, físicas, éticas, como por ejemplo: ser, uno, bien, verdad, algo, sustancia, acto, potencia, inteligible, apetible, naturaleza, viviente, movimiento, virtud, amistad, etc. En una palabra, la analogía es tan característica del pensamiento humano para Aristóteles que a veces llega uno a preguntarse si existen verdaderamente conceptos propiamente unívocos. Consúltense sobre estos puntos, en *Les études philosophiques* 3-4 (1989), «L'analogie», los estudios de los principales representantes de la interpretación que discuto: Pierre AUBENQUE, Alain DE LIBÉRA, y en los *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie* 20 (1999), «Métaphysiques médiévales», el texto de Jean-François COURTINE. Cfr. asimismo MURALT, 1996. ¿Cómo explicar este rechazo de la noción propiamente aristotélica de la analogía por parte de los comentaristas contemporáneos? Una doble influencia quizá lo explique. Por una parte, un extraordinario renacimiento del interés por el neoplatonismo y por Plotino en particular, cuya obra en efecto concluye en numerosos puntos la metafísica aristotélica; por otra parte, la potencia de la filosofía llamada «analítica», la cual, al privilegiar el decir del ser más bien que el ser, concentra su atención en la estructura predicativa de la proposición, modo de ejercicio lingüístico de la unidad lógica de orden a un primero, modo material y por tanto unívoco de la unidad lógica de lo que se dice por relación a un primero. Lo cual explica que esta filosofía pueda pretenderse aristotélica, lo que ciertamente es, pero materialmente, en la medida en que no conserva de Aristóteles más que la metafísica de la sustancia, ignorándolo todo de la metafísica del ejercicio, o al menos haciendo del ejercicio y del acto el accidente de la sustancia, lo que hace la mayor parte de la filosofía occidental desde Escoto. Cfr. Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne*, París, Presses Universitaires de France, 1962 [ed. cast.: *El problema del ser en Aristóteles*, trad. de V. Peña, Madrid, Taurus, 1987]; MURALT, 1996, e *idem, Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, París, Vrin, 1985, pp. 11-64.

amplio posible de las filosofías de la historia, y que ya ha sido propuesto, bajo el nombre de *analogía de las metafísicas*, a propósito de la metafísica del uno y de la metafísica del ser. Para evitar el concebir la analogía, sea de las metafísicas, sea de las filosofías políticas, como una «reducción unívoca y dogmática» de todo pensamiento al aristotelismo, es preciso, en efecto, repetir de nuevo la advertencia que ya se hizo en aquella ocasión. «No existe razón alguna para decretar a priori que Aristóteles de Estagira presente perfectamente la estructura de pensamiento primera a la que aquí se alude, incluso aunque haya indicado sus lineamientos principales. Sólo el análisis de las estructuras llevado a cabo en la plenitud de sus dos dimensiones podrá permitir deducirla comparativa e inductivamente». Pues «una estructura de pensamiento sólo tiene realidad en la medida en que se ejerce en tal o cual doctrina histórica, siendo ella misma a la historia del pensamiento lo que la quididad es al ejercicio. Únicamente el estudio de las doctrinas de la historia permite, por consiguiente, inducir las estructuras de pensamiento, sólo la historia del pensamiento filosófico fundamenta el análisis estructural de las doctrinas, en la doble perspectiva que acabamos de presentar, según la comparación proporcional de los diversos pensamientos y sus temas (analogía de proporcionalidad propia) y según el orden de éstos a una estructura primera de inteligibilidad (analogía de lo que se dice por relación a un primero, analogía llamada de atribución)»[8].

Lo que equivale a decir que solamente una vez que el análisis de las estructuras de las diferentes doctrinas históricas se haya completado aparecerá a plena luz la estructura primera que da razón de ellas, o aun, que solamente cuando el conjunto o al menos las principales doctrinas de la historia, incluso aquellas

---

[8] MURALT, 1995, pp. 51, 53. El presente estudio abre por otra parte un nuevo campo de investigación para el método de análisis propuesto aquí: el de las relaciones entre la distinción de las perspectivas escotista y ockhamista *de potentia ordinata dei* y *de potentia absoluta dei*, por un lado, y la distinción de las perspectivas aristotélicas de lo que es en cuanto quididad y de lo que es en cuanto ejercicio, por otro (cfr. *supra*, p. **96**, a propósito de la libertad cartesiana). La comparación de estas problemáticas permitirá con seguridad precisar aún más la inteligibilidad propia de las filosofías tardomedievales –escotista y ockhamista principalmente– y de las filosofías modernas que derivan de ellas, en su relación con el pensamiento de estructura aristotélica. Dicho análisis ya ha sido esbozado a propósito de la noción de potencia divina en MURALT, 1997.

que son abierta o implícitamente opuestas al pensamiento aristotélico, hayan sido elucidadas en su sentido temático y sus estructuras formales, sólo entonces el pensamiento mismo de Aristóteles se clarificará perfectamente, pues incluso si los estudios que hoy se consagran al pensamiento de Aristóteles son muy numerosos y a menudo notables, aún falta mucho para que Aristóteles sea mejor comprendido, en sí mismo y en su verdad[9]. Mientras tanto, sigue siendo cierto que la estructura de pensamiento aristotélica, que se manifiesta perfectamente en el análisis estructural de las doctrinas de la historia, permite, sin embargo, guiar tal análisis, pues parece que determina la filosofía más comprensiva, la más abierta, la menos «definitiva» de las filosofías de la historia, y que permite, por tanto, no –como ha escrito un crítico– «integrar» esas filosofías, sino organizarlas en función de los principios de inteligibilidad analógicamente universales que propone, sin atentar contra su especificidad y originalidad propias. Esto que puede aparecer aquí como un círculo no lo es evidentemente, sino que manifiesta la dificultad del análisis inductivo que, aplicado a la búsqueda de la inteligibilidad estructural de las doctrinas filosóficas, y, por consiguiente, a la búsqueda de su principio de inteligibilidad, supone, como toda inducción, el preconocimiento del principio de los fenómenos cuya comprensión sólo ese principio asegura.

---

[9] Algunos comentaristas contemporáneos se sirven en efecto, en su análisis del pensamiento aristotélico, de modos de pensar que no tienen nada de aristotélico, sino que toman prestados de los pensamientos dominantes hoy en día. Así, por ejemplo, Pierre AUBENQUE utiliza la concepción del acceso ideal-infinito a la idea, tal como lo elabora HUSSERL, para mostrar que el aristotelismo, al fracasar en su esfuerzo por alcanzar el ideal platónico al que tiende de derecho, recae de hecho en una lógica y una física (*op. cit.* en n. 7, p. 136; MURALT, *op. cit.* en la misma nota). Asimismo, Ernst TUGENDHAT (*Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, pp. 53 ss.) cree poder definir la judicación aristotélica distinguiendo un significado proposicional sobre el que cae el «ser veritativo» que afirma que tal significado proposicional «es el caso», concepción de la filosofía «analítica» que remonta, en realidad, a Gregorio de Rímini. Estos autores no comprenden a Aristóteles; lo «interpretan», sin demasiado sentido crítico, pues al no buscar la estructura propia de los distintos pensamientos, no pueden organizar unos con relación a los otros, e incurren en el error propio de todo pensamiento unívoco: deslizar siempre bajo el mismo término el mismo sentido, y llegado el caso la misma estructura. Hay, sin embargo, nombres que para Aristóteles «se dicen de muchas maneras».

Una empresa semejante está, pues, lejos de haber concluido, ¿acaso bastarán las fuerzas de un solo hombre? De cualquier modo, algunas aclaraciones se imponen desde este momento. Como ya se ha dicho varias veces a propósito de la analogía de proporcionalidad, esta conclusión preserva no sólo la originalidad irreductible, sino incluso la parte de verdad que pueden presentar las estructuras de pensamiento distintas del aristotelismo. La participación aristotélica garantiza, en efecto, la diferencia quiditativa de las cosas medidas con relación a la medida ejemplar, a diferencia de la participación platónica, a la que Aristóteles reprocha con razón su univocidad.

Dos ejemplos bastarán para ilustrarlo: por una parte, la estructura de pensamiento ockhamista que permite fundamentar la teoría de conjuntos tal como ha sido desarrollada por las matemáticas. Para llegar a ella era preciso abandonar la visión metafísica aristotélica de la parte y el todo, y el pensamiento ockhamista lo hizo. ¿Se opone acaso por ello a un pensamiento de estructura aristotélica? En modo alguno, a pesar de lo que el propio Ockham haya podido decir. Al contrario, amplía el campo de inteligibilidad del aristotelismo integrando en él entidades objetivas nuevas que a su vez participan, de una manera totalmente original, de su estructura de pensamiento y del modo de inteligibilidad primera que le es propio.

Hay otro caso en el que el aristotelismo puede pretender integrar lo que a primera vista puede parecer un objeto cuya inteligibilidad corresponde a una estructura de pensamiento no aristotélica. Es el caso de la noción física de *impetus*, cuya aparición se constata en la física nominalista del siglo XIV, pero que, en su originalidad, se inscribe de hecho participativamente en la estructura de inteligibilidad del aristotelismo. Es preciso, en efecto, considerar el *impetus* en la perspectiva de la causalidad instrumental entendida como analogado primero para nosotros de la moción preveniente divina, o por emplear un término bárbaro que no es de Tomás de Aquino, de la *praemotio physica*[10].

---

[10] Cfr. A. MAIER, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie, Das Problem der intensiven Grösse. Die Impetustheorie*, Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 1968, pp. 134 ss., y 299 ss., donde se encuentran los elementos históricos de esta cuestión.

Además, hay que considerar también las consecuencias a las que puede conducir tal estructura de pensamiento no aristotélica, ya que permiten formular una crítica útil sobre la verdad del pricipio del que emanan. ¿Qué pensar de una filosofía que conduce a conclusiones tan absurdas y detestables como las que implica el tema ockhamista del odio a Dios y al prójimo? Se trata de una hipótesis, es cierto, pero hay hipótesis, sobre todo, teológicas, con las que no debe jugarse, pues el péndulo no va a dejar de volver aunque lo haga varios siglos después. Y si se comprende que el principio de tal hipótesis reside en la negación de la causalidad verdaderamente final del bien sobre la voluntad –negación que caracteriza la noción escotista de la voluntad–, es decir, que reside en una concepción unívoca de la causalidad y, por tanto, del ser, vale más buscar el principio de la inteligibilidad, y, por consiguiente, de la verdad filosóficamente accesible a la inteligencia humana, en una lógica de la analogía, en una metafísica de los sentidos múltiples del ser y de la causalidad, en una física de la potencialidad de la materia, de la relación transcendental de la materia y la forma, de la causalidad recíproca de las causas totales –en el presente caso, en una filosofía política de la causalidad recíproca y total del cuerpo social y del príncipe–, y, de manera general, en la afirmación de la causalidad verdaderamente final del acto y del bien.

El análisis que viene a continuación, al mostrar la dependencia estructural de la filosofía política moderna respecto de la concepción escotista, y después aristotélica, de la materia y la forma, ilustra todas estas reflexiones de método. En él se pone de manifiesto, en efecto, que la estructura de pensamiento escotista simplifica unívocamente la definición analógica que el aristotelismo da de la relación materia-forma, que la definición escotista, y después ockhamista, de la relación materia-forma es ciertamente, en su orden, principio de inteligibilidad de las diversas formas de la filosofía política moderna, mientras que ella es en sí misma dependiente de la estructura aristotélica de pensamiento, cuya definición de la relación materia-forma comprende la suya como un principio ejemplar comprende su modo segundo, sin mermar unívocamente la especificidad de éste.

a) La estructura de pensamiento escotista no distingue las dos perspectivas de lo que es en cuanto quididad y de lo que es en cuanto ejercicio. Reduce, al contario, la segunda a la primera.

Considera en consecuencia que la materia, distinta realmente de la forma, es separable de ella, si no separada, como toda quididad es distinta realmente de otra, *equinitas equinitas tantum.*

De donde pueden seguirse distintos modos posibles de considerar la materia en su relación con la forma: a.1) en función de que la jerarquía de formas superpuestas y distintas formalmente *ex natura rei* se impone como desde el exterior a la materia separable, para constituir con ella un compuesto ordenado por sí de grados metafísicos diversos, a tenor de un concurso de la materia y la forma consideradas como dos formas actuales por sí, parciales y concurrentes no recíprocas; a.2) en función de que las formas impuestas a la materia separable, siendo distintas formalmente *ex natura rei*, pueden ser conocidas inmediatamente en sí mismas, independientemente de su inserción en sus sujetos materiales concretos, independientemente en consecuencia de toda inducción a partir de éstos, y sus propiedades naturales pueden ser deducidas a priori; a.3) en función de que la materia, siendo distinta realmente, se concibe como bastándose a sí misma y subsistiendo separadamente en sí misma como una cuasiforma (acto entitativo).

b) Al contrario, la estructura de pensamiento aristotélica distingue las dos perspectivas de lo que es en cuanto quididad y de lo que es en cuanto ejercicio[11]. Considera, pues, que la materia es distinta realmente de la forma según la primera perspectiva, y está unida sustancialmente a la forma según la segunda. Pues es relación transcendental con la forma y ejerce sobre ella una causalidad total, como la forma ejerce recíprocamente una causalidad total sobre la materia, para constituir con ella un todo sustancial uno por sí.

Sobre la base de estos datos estructurales, la reflexión política elabora: a.1) una filosofía de la soberanía absoluta del príncipe por derecho divino[12], para la cual el príncipe le es impuesto, «como desde fuera», a priori, a un cuerpo social que no tiene por

---

[11] La distinción entre las perspectivas de lo que es en tanto que quididad y en tanto que ejercicio, que no es otra que la estructura principal de la *Metafísica* de Aristóteles (libro Zeta y libro Theta), así como la posición escotista correspondiente, han sido expuestas en MURALT, 1991, *Index*, bajo *Structures de pensée*, p. 433.

[12] En la medida en que el príncipe por derecho divino se le impone al cuerpo social con independencia de la voluntad de éste, puede integrarse en este grupo el príncipe de Maquiavelo, príncipe *de virtute sua.*

naturaleza ni poder ni derecho a constituirse en estado civil; a.2) una filosofía del derecho natural del hombre, cuya humanidad, distinta formalmente *ex natura rei* en el seno del compuesto que constituye de hecho en el individuo singular, es cognoscible como tal en sí misma, independientemente de toda determinación extrínseca –como lo sería una finalidad, por ejemplo–, cuyas propiedades ilimitadas, poder, derecho y libertad, pueden deducirse a priori, y cuya historia de derecho, determinada con independencia de todo devenir de hecho, describe a priori el necesario proceso de alienación hasta la constitución del estado civil; b) una filosofía política del estado civil considerado como la unidad, ciertamente no sustancial, pero, no obstante, por sí, del cuerpo social y el príncipe, de la materia social y la forma política, sea ésta, según los regímenes históricos concretos, monárquica, oligárquica o democrática, ya que no hay, según el adagio corporativo medieval, ningún pueblo que no esté principado, *nullus populus quin principiatus*, como tampoco ningún príncipe que no esté constituido popularmente, en la finalidad del bien común que asegura a todas las partes del cuerpo social su expansión personal y civil más perfecta, en la justicia y la paz, es decir, en la tranquilidad del orden[13].

Se habrán reconocido aquí las doctrinas políticas que pueden acogerse a una estructura de pensamiento escotista –y ockhamista– (a), y la doctrina política de estructura aristotélica (b), la cual remonta, sin duda, a las obras políticas del propio Aristóteles, pero se desarrolla en toda su amplitud en el derecho romano, en el derecho corporativo y en las obras de los grandes maestros del pensamiento eclesio-político medieval[14].

Para completar este análisis, conviene, sin embargo, integrar aún otro elemento estructural junto con los que acaban de men-

---

[13] La definición de la paz como la «tranquilidad del orden» es la más comprensiva y la más bella de cuantas hay. Procede de Agustín, y la retoma TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 2-2, q. 29, *ad* 1. Define la paz por el orden que une al hombre a su causa final primera, el otro hombre, en la luz de su causa final última, Dios; como efecto, por consiguiente, de la caridad, principio de toda virtud. Es fácil transponer esta definición espiritual al campo político.

[14] La *Política* de Aristóteles, en efecto, es una sociología del estado civil más que una filosofía política propiamente dicha. Cfr. G. DE LA GARDE, 1956-1963. Que el derecho romano sea de estructura aristotélica es la tesis de M. VILLEY, 1966, 1968 y 1975-1979.

cionarse. A las concepciones diversas que presentan el escotismo y el aristotelismo de las relaciones entre la materia y la forma principalmente, y secundariamente entre las potencias del alma y su objeto, entre el cuerpo social y el principio político, hay que añadir aún las que conciernen a las relaciones de la parte y el todo, que se ordenan y participan de las relaciones entre la materia y la forma de la misma manera que las precedentes.

Según la concepción aristotélica, las partes están en potencia en el todo y constituyen con él una unidad orgánica por sí, en la que cada uno de los términos, partes y todo, jugando un papel análogo al de la materia y la forma, ejerce una causalidad recíproca de causas totales, siendo el todo el principio formal por el que las partes son partes, componiendo las partes materialmente el todo y constituyendo por su lado la potencialidad de las partes con respecto al todo el análogo de la relación transcendental de la materia con la forma. Se comprende la extraordinaria unidad que confiere al estado civil la transposición, la *ana-logía*, de la causalidad de la materia y la forma a la de la parte y el todo, unidad que se expresa perfectamente, por ejemplo, en el adagio antes citado: *nullus populus quin principiatus.*

Al contrario, la actualidad entitativa de la materia, es decir, su separación posible respecto de la forma, tal como la concibe Duns Escoto, implica una noción de la parte como actual por sí y como causa parcial concurrente de manera no recíproca, no tanto con la forma del todo mismo como con las otras partes en el todo, yuxtaponiéndose unas a otras en un conjunto común. De ahí a concluir con Ockham que la materia no ejerce ninguna causalidad sobre la forma, que la parte no es en nada causa del todo sino por *co-existencia* con otras partes actuales por sí, que la forma no es en nada causa de la materia sino que coexiste con ella como una parte actual por sí con otra parte actual por sí en una misma yuxtaposición que se dice sustancial, que el todo no es más que el conjunto de las partes, que *totum sunt partes*, no hay más que un paso[15].

Asombrosas consecuencias se siguen de ahí, de las que unas, de orden metafísico o físico, son de una gran fecundidad, ya que

---

[15] Cfr. n. 36, p. 88. Cfr. el excelente artículo de Catherine PRALONG, «La causalité de la matière. Polémiques autour d'Aristote au 13e et 14e siècles», *Revue philosophique de Louvain* 97, 3-4 (1999).

fundamentan la teoría de conjuntos, por ejemplo: que una parte puede constituir un todo por sí sola, que el todo puede no tener partes sino ser un conjunto vacío; otras, de orden político, han tenido consecuencias históricas graves, por ejemplo: que el estado civil no es más que el conjunto, la *co-existencia* de los individuos, la república la pluralidad de los ciudadanos, la Iglesia la pluralidad de los cristianos, que no hay por qué admitir la necesidad de un príncipe para principar al pueblo, es decir, para constituir con él el estado civil («un pueblo es un pueblo antes de darse a un rey», dirá Grocio, y después Rousseau), ni la necesidad de un papa para principar a los obispos, es decir, para constituir con ellos el sacerdocio ministerial o al menos el concilio, que el cuerpo social es, pues, esencialmente anárquico. Radicalismo político (a.3) que define una filosofía política en la que el cuerpo social, análogo a una materia concebida absolutamente, casi como forma por sí, sería, por su misma naturaleza, inmediatamente, unidad política acabada. Este radicalismo político será el de los anabaptistas de Münster (1534-1535)[16], por ejemplo, y, paradójicamente, el fundamento de la política suareciana.

Un ejemplo de *an-arquía* libertaria: Juan de Leiden

Para los discípulos de Juan de Leiden el cuerpo social se constituye inmediatamente en entidad autónoma, por abolición de toda forma política humana, bajo la influencia inmediata de la acción regeneradora del Espíritu Santo. Aparece, así, la comunidad radical de las personas inspiradas en la misma vida espiritual, comunidad igualitaria *an-árquica* que nada necesita saber de derecho positivo, ni divino ni humano, ni tiene por qué someterse a ninguna forma de principado, ni eclesio-político ni político, en la que la jerarquía recíproca del sacerdocio ministerial y el sacerdocio real, del príncipe y el pueblo, se resuelve en la unidad más perfecta y más indivisible, al estar vinculada la multiplicidad de los sujetos particulares casi sustancialmente en la comunión de los santos, y que resume así a la vez la ciudad de los hombres y la Iglesia. Se trata aquí de una teocracia según el

[16] Cfr., sobre este punto, MESNARD, 1969.

sacerdocio real (también llamado *común* según un término particularmente significativo), contrariamente opuesta a la teocracia según el sacerdocio ministerial, la de un Gil de Roma, por ejemplo, y mientras ésta reviste un carácter evidente de monarquía absoluta, aquélla revela un carácter igualmente evidente de democracia libertaria, directa y absoluta, donde ha sido «destruido todo principado, dominación y potestad», donde «ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer»[17].

En esta doctrina eclesio-política es fácil hallar la noción de una voluntad absoluta con respecto a toda determinación objetiva y final que busca expandirse como tal y se realiza de hecho como tal, bajo la acción del Espíritu, en la indiferencia, es decir, en la libertad más total de su poder. Es igualmente fácil reconocer ahí el análogo fundamental de una materia concebida como unificada, organizada y perfecta por sí, independientemente de la imposición extrínseca de cualquier principio formal de orden. Los sistemas modernos de filosofía política no se atrevieron, en su mayor parte, a seguir una vía tan radical, ni siquiera para evitar el tener que fundar la soberanía del Estado sobre el derecho divino del príncipe[18]. El miedo a la anarquía social y al contagio del desorden acarreó, al contrario, la destrucción de la comunidad anabaptista de Münster, cuyos propios excesos, es cierto, la habían desacreditado considerablemente, lo mismo que determinó, por tomar un ejemplo en el contexto luterano, el aplastamiento de la revuelta de los campesinos por los príncipes alemanes. Ese miedo ha encauzado de una manera

---

[17] I Co. 15, 24; Ga. 3, 28.

[18] El único en elaborarla de la manera más radicalmente ockhamista fue Spinoza. Para él, las voluntades absolutas particulares son asumidas, o se asumen, precisamente en cuanto partes constitutivas por sí del todo, en sociedad democrática absoluta. Rousseau se acerca, ciertamente, a tal punto de vista, pero atempera su radicalismo mediante el recurso a la noción de naturaleza y a la de derecho natural fundada sobre ella. Es curioso constatar que las críticas dirigidas a Spinoza en el *Diccionario* de BAYLE, t. 4, p. 255, n. D, p. 258, n. M, Amsterdam, Leiden, La Haya, Utrecht, 1740 (5ª ed.), no mencionan este aspecto *anárquico* del pensamiento spinozista. Cfr. también el *Contr'un* de LA BOÉTIE, París, Payot, col. Critique de la politique [ed. cast.: *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, trad. de J. M.ª Hernández-Rubio, Madrid, Nueva Época, 1947].

general la historia moderna en la vía de un reforzamiento progresivo de la soberanía del príncipe. Y, sin embargo, paradójicamente, la filosofía moderna no ha cesado de reclamarse partidaria de la soberanía natural del pueblo al tiempo que desarrollaba variedades contrarias de absolutismo monárquico, que, sin ser tan extremas como la de la soberanía monárquica del derecho divino del príncipe *de potentia absoluta dei* (a.1) y la de la soberanía popular de la democracia absoluta (a.3), se oponen, no obstante, como la monarquía absoluta por constitución del príncipe por derecho divino y la monarquía absoluta por transferencia del derecho popular absoluto al príncipe. Entre la doctrina de la soberanía absoluta del pueblo organizado inmediatamente por sí en democracia directa (eventualmente bajo la acción inmediata y universal del Espíritu Santo en función de la extensión política de la doctrina del sacerdocio real o común) y la doctrina de la soberanía absoluta del príncipe por derecho divino[19], las filosofía políticas modernas pretendieron, en su mayor parte, encontrar la posibilidad de mantener, por un lado, la soberanía popular, al menos en su principio, es decir, conjurando desde el principio el peligro que puede entrañar para la autoridad del estado civil[20], y, por otro lado, la soberanía absoluta del príncipe, evitando el peligro de arbitrariedad que puede entrañar el derecho divino del príncipe por participación divina y sobre todo *de potentia absoluta dei*. Y, para resolver esta manifiesta cuadratura del círculo, utilizaron las posibilidades que les ofrecían las distinciones escotistas, así como la noción, característica de su pensamiento, de la alienación por transferencia del derecho popular.

---

[19] *De potentia absoluta dei* o por participación divina, poco importa aquí. Por más que la soberanía del príncipe de derecho divino por participación divina sea en su principio menos arbitraria que la soberanía del príncipe de derecho divino *de potentia absoluta dei*, tanto una como otra ignoran el derecho popular.

[20] Y para la constitución eclesio-política de la Iglesia. La crisis anabaptista había mostrado el vínculo entre la soberanía popular absoluta *(an-árquica)* y el rechazo del sacerdocio ministerial en beneficio del sacerdocio llamado real o común.

La etapa suareciana

La democracia original

El hito decisivo aquí, como en tantos otros puntos de la evolución doctrinal moderna, fue el jesuita español Francisco Suárez, convertido por ironía de la historia en el maestro de la universidad luterana alemana. La *Defensio fidei*, redactada contra la doctrina del derecho divino de los reyes de Jacobo I, elabora, en efecto, una doctrina de la democracia natural original, de la que hay que reconocer que combina con una sutileza asombrosa, en el principio teórico al menos, las exigencias contrarias de una soberanía absoluta del pueblo y una soberanía absoluta de un príncipe que no pretende, como Jacobo I, el origen divino de su derecho. Cuando Suárez escribe que la democracia original, es decir, la unidad orgánica del cuerpo social, es de institución cuasinatural, niega con ello contra Jacobo I que sea de institución positiva divina o humana[21], y niega en particular que sea el resultado de un contrato social originario. Afirma, al contrario, que es, en razón de la creación de la naturaleza humana por Dios, de institución divina y natural, de derecho divino y natural a la vez[22], al depositar la creación divina en el pueblo inmediatamente esa *potestas* de la que san Pablo, con la tradición cristiana, dice que es *a deo*. La comunidad natural de los hombres ostenta, pues, por sí, por su derecho natural, el poder político. Y conserva sobre él un derecho absoluto, mientras no tome una decisión contraria, pues si bien el poder político le pertenece por derecho natural y divino, depende de su libre arbitrio humano el que ese poder tome la forma de tal o cual régimen político[23]: la soberanía del prín-

---

[21] *Defensio fidei*, libro III, cap. 2, núm. 8 [*Defensa de la fe*, ed. cast. cit., vol. II, pp. 219-220]. Cfr. n. 99, p. **121**.

[22] *Omnia quae sunt de iure naturae sunt a deo ut auctore naturae. Sed principatus politicus est de iure naturae, ergo est a deo ut auctore naturae* (*Defensio fidei*, libro III, cap. 1, núm. 7) [«todo lo que es de derecho natural procede de Dios como autor de la naturaleza; ahora bien, la autoridad política es de derecho natural; luego procede de Dios como autor de la naturaleza»; ed. cast. cit., vol. II, p. 216].

[23] *Licet haec potestas absolute sit de iure naturae, determinatio eius ad certum modum potestatis et regiminis est ex arbitrio humano* (*De legibus*, libro III, cap. 4, núm. 1) [«aun cuando este poder sea de derecho natural en términos abso-

cipe, quienquiera que sea, se funda necesariamente sobre la única soberanía natural que existe, la del pueblo mismo, y se constituye por derecho positivo humano mediante el contrato político.

Suárez afirma, así, la primacía de la soberanía popular sobre la soberanía del príncipe. Su manera de proceder es ejemplar para el conjunto de la filosofía política, delimita los términos de la alternancia característica de la filosofía política moderna, y define el campo de la lucha doctrinal –y política– entre los defensores de la soberanía popular tomada absolutamente y los partidarios de la soberanía absoluta del príncipe en cuanto fundada en la soberanía popular. La institución natural de la democracia original supone, en efecto, que los hombres, el pueblo, tienen por sí, según Suárez, una unidad social propia antes de haber recibido o constituido, de una manera u otra, la unidad política de un régimen civil. Esta unidad es la de una comunidad de propósito, es la tendencia misma al bien común de la república por establecer, el deseo de la felicidad natural propia de la comunidad humana perfecta[24]: Dios la confiere a los hombres naturalmente al crearlos ostentadores de la potestad política en la democracia original. Unidad por sí, no unidad por accidente, por simple agregación; unidad de orden moral y no físico; unidad final y no formal, que constituye al pueblo naturalmente en *unum corpus mysticum*, a la vez como pueblo y república, es decir, como democracia original, indiferenciada, sin poderes distintos ni régimen político propiamente dicho[25].

---

lutos, su concreción en una forma determinada de poder o de gobierno depende de la libre decisión de los hombres»; ed. cast.: trad. de L. Pereña y V. Abril (eds.), Madrid, CSIC, 1975, vol. V, pp. 36-37].

[24] *(Potestatis civilis) finem esse felicitatem naturalem communitatis humanae perfectae* (*De legibus*, libro III, cap. 11, núm. 7) [«su fin es la felicidad natural de la comunidad humana perfecta»; ed. cast. cit., vol. V, p. 152].

[25] *Alio ergo modo consideranda est hominum multitudo, quatenus speciali voluntate seu communi consensu in unum corpus politicum congregantur uno societatis vinculo, et ut mutuo se iuvent in ordine ad unum finem politicum, quomodo efficiunt unum corpus mysticum, quod moraliter dici potest per se unum* (*De legibus*, libro III, cap. 2, núm. 4) [«una colectividad de hombres debe considerarse también en este otro sentido: por un acto especial de su voluntad o común consentimiento se integran los hombres en un cuerpo político con un vínculo social para ayudarse mutuamente en orden a un fin político. De este modo, forman un solo organismo colectivo (*sic*) que puede llamarse uno en sentido moral»; ed. cast. cit., vol. V, p. 25]. Cfr. *ibidem*, libro III, cap. 11, núm. 7 [vol. V, p. 152]).

El «cuerpo místico» del pueblo

La expresión *corpus mysticum* no puede haber sido elegida al azar. Manifiesta un aspecto estructural profundo del pensamiento político de Suárez. El «cuerpo místico», en efecto, es para la teología cristiana la Iglesia misma, en su unidad espiritual profunda y permanente: es la unidad fundamental, inicial y final de los cristianos, según el sacerdocio real o común, en el amor recíproco y el Espíritu Santo, al margen o más allá de todo principado eclesio-político, allí donde ha sido «destruido todo principado», según las palabras de san Pablo ya citadas. El cuerpo místico de la Iglesia es, así, un cuerpo cuya unidad «social» lo es sólo de amor, sólo unidad final, y en modo alguno formal (al menos, desde el punto de vista de la forma del principado político y eclesio-político). Decir de la democracia original que es *unum corpus mysticum* es, pues, decir que los hombres, considerados en su naturaleza misma, más allá de su evidente unidad específica, constituyen no sólo una multitud accidental de individuos yuxtapuestos, sino una «unidad moral y cuasipolítica» que expresa el precepto natural universal del amor mutuo y la misericordia. Hermosa respuesta a Ockham[26]. Ahora bien, ¿una unidad moral y cuasipolítica de derecho natural, independiente de todo régimen político de hecho, no es acaso una sociedad cuya armonía y unidad por sí es la *an-arquía* natural misma? ¿Hay que ver en Suárez, como han pretendido algunos de sus adversarios, el inspirador anárquico y libertario de la filosofía política moderna? Aunque el sistema total de la política suareciana prohíbe tal conclusión, es cierto que el momento democrático de esta política es un sorprendente eco de los movimientos libertarios que agitaron el siglo XVI y una evocación profética de las convulsiones revolucionarias de finales del siglo XVIII y de las doctrinas que

[26] *Humanum genus quantumvis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem, non solum specificam, sed etiam quasi politicam et moralem, quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordiae quod ad omnes extenditur, etiam extraneos et cuiuscumque nationis* (*De legibus*, libro II, cap. 19, núm. 9) [«el género humano, aunque de hecho está dividido en pueblos y reinos, mantiene, sin embargo, en todo momento una cierta unidad, no ya sólo la específica, sino cuasipolítica y moral como lo indica el precepto natural de la solidaridad y ayuda (*sic*) que se extiende a todos, incluso extranjeros y de cualquier nación»; ed. cast. cit., vol. IV, p. 135].

las acompañaron, como, por ejemplo, la de Fichte. Y esto es cierto hasta tal punto que la doctrina de la primacía exclusiva del sacerdocio real siempre se ha traducido, tanto en las ideas como en los hechos históricos, en la tentativa de realizar, como si los tiempos estuviesen ya consumados, una sociedad política por fin justa, es decir, libre, igualitaria y *an-árquica*[27].

Se hace patente aquí que las distinciones escotistas están presentes en la definición suareciana de la democracia original. Por analogía con la materia, que por distinción real, es decir, separación al menos posible respecto de la forma, es una cuasiforma por sí y de hecho un acto entitativo susceptible de existir separadamente antes de ser forma en acto, la multitud de los hombres, en razón de su comunidad de naturaleza, es por sí un organismo moral unificado por su fin natural, que es el bien común. En este contexto metafísico suareciano de estructura escotista, es posible, pues, para la materia, tener por sí una unidad final antes de tener una unidad formal propia. Del mismo modo, la democracia originariamente natural precede al estado civil propiamente dicho. La analogía de las causas en su causalidad recíproca y total, tal como la defiende el aristotelismo, se viene abajo en tales condiciones. No es que, al revés que en Suárez, la unidad formal sea para Aristóteles y Tomás anterior a la unidad final: del mismo modo que son simultáneas y mutuamente primeras, si no siempre actualmente, al menos potencialmente –por cuanto, por una parte, la forma es de suyo ya un cierto fin en acto primero, y, por otra, llama al fin último según el ejercicio como la potencia llama al acto–, así también la constitución del pueblo en unidad social es, para el aristotelismo, contemporánea de su constitución en unidad política[28], bien que esta constitución política, evidentemente, esté vinculada de hecho a la experiencia, a la costumbre, a la historia y, por tanto, al tiempo[29].

---

[27] Cfr. MURALT, 1978.

[28] Es lo que tienen de temáticamente común el pensamiento del aristotelismo y el de Hobbes.

[29] Al afirmar la simultaneidad de la unidad social y la unidad política del pueblo, el aristotelismo no niega que la constitución política de la «ciudad» esté vinculada a la historia. Se abre así al campo inmenso de la experiencia etnológica y sociológica, pero le da decididamente la espalda al hipotético estado de naturaleza de la ideología moderna.

Con la salvedad de que, en las teorías ulteriores, la unidad orgánica de los hombres en un pueblo es el resultado del contrato social originario acordado por los hombres en el estado de naturaleza, la filosofía política moderna recogerá la noción de un pueblo que es socialmente uno por sí antes de ser políticamente uno por la forma del estado civil que recibe o que él mismo se da[30]. «Un pueblo es un pueblo antes de darse a un rey», esta recordación por parte de Rousseau de un principio común a los juristas del derecho natural moderno lo muestra bien a las claras. Subraya la anterioridad cronológica del pueblo con respecto a todo estado civil que él mismo pueda darse[31], y evoca la doctrina escotista de la anterioridad cronológica, posible *de potentia absoluta dei*, de la materia con respecto a la forma, así como la respuesta que esta doctrina suscitó en el pensamiento tomasiano del siglo XVII, en Jean Poinsot, por ejemplo, llamado Juan de Santo Tomás, es decir, la noción de la anterioridad de la materia *in instanti naturae*[32]. Esta noción, que retoma en otros términos la misma de Aristóteles, no se fundamenta en absoluto en la distinción real, a la manera escotista, de la materia y la forma. La anterioridad de la materia con respecto a la forma no supone en aristotelismo una separación real, ni siquiera posible, de la materia, como tampoco la supone la anterioridad del pueblo con relación a la forma política. Ni una ni otra anterioridades son temporales *(in instanti temporis)*, sino de naturaleza *(in instanti naturae)*, e implican una distinción real, a la manera aristotélica, de la materia y la forma, del cuerpo social y el príncipe, según una causalidad recíproca y total que garantiza su unidad por sí, sustancial en el primer caso, política en el segundo, pero que excluye absolutamente un «estado de naturaleza» existente de suyo separadamente. Ésta es la razón por la que el pensamiento suareciano y la filosofía política moderna manifiestan la misma ambigüe-

---

[30] Esto es cierto al menos para todos los filósofos que no suscriben la doctrina extrema del derecho subjetivo absoluto tal como la elaboran Spinoza y Hobbes.

[31] «El acto por el que un pueblo es un pueblo», en efecto, es anterior cronológicamente al «acto por el que un pueblo elige un rey»: es una «institución de convención, y supone la unanimidad por lo menos una vez» (ROUSSEAU, *Du Contrat social*, I, cap. 5 [ed. cast. cit., p. 21]).

[32] Juan DE SANTO TOMÁS, *Philosophia naturalis*, I, q. 3, Roma, Marietti, 1949, pp. 55 ss.

dad. No dejan de suponer tanto el hipotético estado de naturaleza como el hipotético contrato social acordado en el estado de naturaleza, y nunca zanjarán definitivamente la cuestión de saber si ese estado de naturaleza y ese contrato originario son hechos históricos cronológicamente distintos, o posibles solamente distintos *ex natura rei*. Ahora bien, es precisamente esta noción hipotética de un estado de naturaleza, que implica a su vez la noción de la alienación necesaria del derecho popular, la que retomará por su cuenta la filosofía política después de Suárez.

Soberanía y alienación

Suárez: la traslación del poder de la república al príncipe es una cuasialienación

El pueblo, uno por sí por la unidad de su fin común, no debe, en efecto, correr el riesgo de malograr la perfección de la unidad política a la que le ordena su estatuto originario de *corpus mysticum*. Por esa razón, debe recibir una forma política dándose un príncipe. De ahí la relación característica del contrato de transferencia suareciano. El príncipe, al no serlo por derecho divino, no tiene más soberanía que la que el pueblo le transmite. Es, pues, el pueblo mismo quien transfiere su poder al príncipe, pues sólo el pueblo ostenta la potestad de ordenarse a su fin común, y es el príncipe quien, investido de la soberanía pública, actualiza el poder de la comunidad y consuma su estado civil dándole su principio formal de unidad política.

Esta transferencia es para Suárez el abandono *(largitio)* al príncipe del poder de unidad política que reside en la comunidad de los hombres. Siendo este abandono perfecto *(perfecta)*, es decir, total e irreversible, es una *quasi alienatio* y no una delegación[33]. Quien delega su poder lo conserva de derecho y puede

[33] *Quocirca translatio huius potestatis a republica in principem non est delegatio, sed quasi alienatio seu perfecta largitio totius potestatis quae erat in communitate* (*De legibus*, libro III, cap. 4, núm. 11) [«por eso la transmisión de ese poder por el pueblo al soberano no es delegación, sino cuasienajenación o entrega ilimitada de todo el poder que había en la comunidad»; ed. cast. cit., vol. V, p. 49]).

revocar su delegación. La delegación define un régimen contractual, feudal, comunal o democrático donde el príncipe, controlado por quien le delega el poder, está obligado a dar cuenta y debe estar dispuesto a renunciar si se le retoma el poder delegado. En el caso de la alienación, al contrario, al ser definitiva, la soberanía pasa verdaderamente del pueblo al príncipe y no vuelve al pueblo. La soberanía pertenece ciertamente al pueblo por derecho natural. Incluso si debido al hecho de la creación divina de la naturaleza humana es igualmente por derecho divino inmediato, ya no es por derecho divino *de potentia absoluta dei* ni por la participación divina. Pero tras su transferencia pertenece al príncipe por derecho positivo humano y no podría serle arrebatada por revolución salvo falta del príncipe contra el bien común, la cual legitima, según Suárez, el único recurso contra la arbitrariedad del príncipe, el regicidio. Una vez que el pueblo, por el derecho natural de su democracia original, ha transferido su poder al príncipe, éste es «superior incluso al propio reino que se lo otorgó». El pueblo se ha privado de su libertad anterior como el hombre libre que puede por derecho venderse como esclavo, y ya no puede retomarla. «Aunque el rey haya recibido del pueblo ese dominio por donación o contrato, no por eso le será lícito al pueblo quitar al rey ese dominio y usurpar de nuevo su libertad», pues, como tal usurpación, sería un acto ilegítimo[34].

---

[34] *Ergo quamvis rex habuerit a populo illud dominium per donationem vel contractum, non ideo licebit populo dominium regis auferre nec libertatem suam iterum usurpare.* [...] *Item postquam populus suam potestatem regi contulit, iam se illa privavit; ergo non potest illa fretus iuste in regem insurgere, quia nitetur potestate quam non habet, et ita non erit usus iustus, sed usurpatio potestatis* (*Defensio fidei*, libro III, cap. 3, núm. 2) [«(...) Además, una vez que el pueblo entregó su poder al rey, quedó ya sin él; luego no puede, apoyándose en él, levantarse justamente contra el rey, porque se apoyará en un poder que no tiene, y así no será un uso justo sino una usurpación del poder»; ed. cast. cit., vol. II, p. 224]. *Translata potestate in regem, per illam efficitur (rex) superior etiam regno quod illam dedit, quia illam dando se subiecit, et priori libertate se privavit* (*De legibus*, libro III, cap. 4, núm. 6) [«una vez que el poder ha sido transferido al rey, en función de ese poder el rey se hace ya superior incluso al propio reino que se lo otorgó, ya que al dárselo, se sometió y abdicó de su libertad anterior»; ed. cast. cit., vol. V, p. 43]. Sobre el regicidio, aspecto en el que Suárez coincide con el jesuita Mariana, véase *Defensio fidei*, libro IV, cap. 4, núms. 1 ss.

Se sigue de ahí, paradójicamente (la paradoja es sólo aparente, evidentemente, pues se sigue de la necesidad de una estructura de pensamiento), que Suárez, queriendo evitar el escollo del derecho divino, fundamenta la autoridad del príncipe sobre el derecho natural del pueblo alienando a éste definitivamente en beneficio del príncipe. La potestad del príncipe es absoluta, en la medida en que vela por el bien común del cuerpo social, y del mismo modo que la soberanía popular resume en la democracia original indiferenciada la totalidad del poder indistintamente, así también, transferida al príncipe, le confiere a éste el poder total, legislativo, ejecutivo y judicial a la vez.

La distinción real, de modo escotista, del cuerpo social respecto de su forma política exige, pues, necesariamente, la alienación del derecho natural del primero en beneficio de la segunda. Implicará, tanto en la evolución de la filosofía política como en la historia de los hombres, la disyuntiva necesariamente excluyente entre la soberanía popular y la alienación del derecho popular en favor de la constitución de hecho del príncipe absoluto. En su lugar, para el pensamiento aristotélico, la simultaneidad de la constitución del pueblo en cuerpo social y en unidad política manifiesta cómo las voluntades múltiples de los hombres tienen inmediatamente forma política en la ordenación, natural y artificial a la vez, de las fuerzas sociales a su bien común, reconocido en su sustancia al mismo tiempo que determinado en sus modos concretos, no pudiendo ser el «Estado» *(Staat)* nada más que la unidad orgánica viva del cuerpo social y la forma política, según la unión política por sí de uno y otro, y en ningún caso la abdicación de uno en favor del otro. Comprender esto es captar de una sola vez toda la problemática del presente estudio.

La unidad estructural de la filosofía moderna

Del mismo modo que la materia, distinta realmente, según Duns Escoto, en el sentido de separable, no está ordenada a la forma según la relación transcendental que garantiza en el aristotelismo la unidad sustancial de la cosa individual, sino que se inserta en ésta como uno de los grados formales de una unidad de orden por sí, si no compuesta por accidente, y del mismo modo

que el sujeto cognoscente o voluntario no está ordenado a su objeto formal o final según el modo propio de su intencionalidad cognitiva o afectiva, sino que constituye en sí mismo un acto absoluto, o, al menos, un medio representativo, una «realidad objetiva» absoluta con respecto a toda relación hacia un objeto formal o final, así tampoco el cuerpo social está ordenado por sí, formalmente, a su forma política, y no constituye por sí, en su unidad viva y orgánica con su forma política, el «Estado» *(Staat)* mismo. Lo que quiere decir que la materia es, en su ser, independiente de la forma, el acto subjetivo, en su verdad o su bondad, independiente de su objeto, y el pueblo, en su unidad social, independiente de la forma política que puede recibir. Por eso, en la filosofía clásica moderna, la información de la materia se vuelve simple superposición modal, casi accidental, de formas jerárquicas superiores; el acto subjetivo de conocimiento o de voluntad se vuelve conciencia inmanente de una representación objetiva a priori o sumisión a una ley moral a priori; y el estado civil se vuelve alienación del derecho natural popular y sujeción absoluta al príncipe. Esto en un primer momento, al menos, pues si la materia es independiente de la forma, es que tiene quizá la potencia de constituirla ella misma en el movimiento espontáneo de su evolución; si el conocimiento y la voluntad son independientes de su objeto formal y final, es que son susceptibles de constituirlos en el seno mismo de su operación subjetiva; y si el pueblo es independiente de la forma política, es que es capaz de suscitarla en función de su historia o incluso de prescindir de ella absolutamente, ya que él es por sí, al margen de toda alienación, cuerpo social, si no unidad política. Ésta es la razón por la que la filosofía se adentrará en la vía de la constitución subjetiva de todos los pretendidos a priori: formas del ser y de la vida, ideas de la razón, normas morales, constitución política. A la filosofía constitutiva transcendental de Kant no tardará en responder el socialismo, esa doctrina política que se define precisamente como la doctrina de la extinción del Estado, de la reabsorción de la forma política en el cuerpo social. Hasta este extremo es cierto que el origen de las alternancias de la filosofía política moderna, o, mejor aún, la estructura de pensamiento que las inaugura y que permite dar razón de ellas filosóficamente, es la que definen las diversas distinciones escotistas.

De igual modo puede verse, después de Suárez, en la estela del pensamiento de estructura escotista y ockhamista, cómo la filosofía política moderna en su conjunto utiliza la noción de transferencia definitiva del poder natural del pueblo. La mayor parte de los teóricos del derecho moderno, de Grocio a Burlamaqui, la recogen. Para subrayar su carácter propio, la ponen en paralelo con la posibilidad que cada hombre libre tendría de venderse como esclavo, es decir, de alienar definitivamente su libertad. Ya Suárez desarrollaba este tema: «Es el caso de un particular que se vende a otro entregándose *(tradit)* como esclavo. El poder que resulta de este dominio *(dominium)* es totalmente de origen humano. Pero, supuesta esta venta de sí mismo, el esclavo está obligado a obedecer a su dueño por derecho divino y natural. [...] Una vez que el poder *(potestas)* ha sido transferido al rey, en función de ese poder, el rey se hace ya superior incluso al propio reino que se lo otorgó, ya que al dárselo se sometió y abdicó de su libertad anterior, como se ve claro, salvadas las diferencias, en el ejemplo del esclavo»[35]. Y Grocio se hace eco: «A cualquier hombre le es lícito entregarse privadamente como esclavo a quien quisiere, según se ve ya por la ley Hebrea, ya por la Romana: ¿por qué, pues, no ha de ser lícito a un pueblo libre entregarse a uno o a muchos, de manera que traspase a él enteramente el derecho de gobernarse, sin quedarse con parte alguna de ese derecho?». Y concluye: «[...] así como las otras cosas, así también pueden ser enajenados los imperios, por aquel en cuyo dominio están verdaderamente». E igualmente Burlamaqui: «[...] nada impide que el poder soberano entre en comercio, lo mismo que cualquier otro derecho»[36]. Y los pro-

---

[35] Cfr. el texto citado en nota precedente.

[36] GROCIO, *De iure belli ac pacis*, libro I, cap. 3, § 8; libro II, cap. 6, § 3 [ed. cast.: *Del derecho de la guerra y de la paz*, trad. de J. Torrubiano, 4 vols., Madrid, Ed. Reus, 1925, vol. I, pp. 155-156; vol. II, p. 69]; BURLAMAQUI, *Principes de droit politique*, 1.ª parte, cap. 7, citados en DERATHÉ, 1974, pp. 194 y 371. Esta doctrina de la alienación de la libertad, personal o política, es contraria al derecho romano (cfr. Derathé, *ibidem*, p. 192); en lo que respecta a las instituciones políticas romanas, la *lex regia*, por la que el pueblo romano transfería la *summa potestas* al emperador, no alienaba definitivamente el derecho popular, ya que cada emperador era de nuevo investido de su poder por los comi-

pios filósofos, como Spinoza y Hobbes, sin recoger el paralelismo del esclavo, recogen la misma idea.

No sorprende, pues, que el tema de la esclavitud voluntaria haya sido ampliamente desarrollado en la literatura jurídica y filosófico-política moderna. Es análogo, en derecho privado, al tema de la alienación política del derecho popular en derecho público, y, además, se halla implícito en la concepción ockhamista de una voluntad independiente absolutamente respecto de toda determinación objetiva, formal y final. Una voluntad que no es intencionalidad natural a su bien propio no resulta en absoluto destruida por la anulación de ese bien ni tampoco por el no ejercicio de su operación con respecto a éste, y con más razón aún si el bien que se le asigna como propio –si es que se trata de un bien– le resulta impuesto de hecho a priori por la obligación de una ley.

La paradoja quiere, sin embargo, que teóricos del derecho y filósofos vean en la alienación de la libertad, personal o política, un acto libre, una convención contractual, aun cuando parece que la noción de contrato supone que las dos partes contratantes no alienen totalmente su poder una en favor de la otra, sino que cada una conserve el poder de desvincularse del contrato en el caso de que la otra lo incumpla injustamente. Ahora bien, en Suárez, Spinoza y Hobbes, como en Bodino y Grocio, el contrato social es total, definitivo e irreversible. No compromete al soberano con respecto a sus súbditos. El soberano, constituido por el contrato, permanece absoluto ante toda obligación con respecto al pueblo, igual que es absoluto con respecto a la ley. ¿Cómo podría ser de otro modo, ya que el derecho natural del hombre individual, que es su libertad absoluta definida por su poder mismo, queda alienada en el contrato original en favor del soberano? Es preciso, sin embargo, tratar de hacer filosóficamente inteligible una situación tal y concebir para ello, o bien que el contrato se reduce prácticamente a una especie de «estado de naturaleza» (en el sentido

---

cios; cfr. L. Homo, *Las instituciones políticas romanas: de la ciudad al Estado*, trad. de J. López Pérez, México. Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana, 1958. pp. 260 ss. Del mismo modo en el caso de Ockham, quien se precia de «romanismo», el pueblo romano no pierde jamás, salvo falta de su parte, su *ius speciale in imperium*; cfr. por ejemplo *Dialogus, op. cit., IIIa pars, IIus tract., Ius liber*, cap. 29. p. CCXLVI.

suareciano de la institución cuasinatural de la democracia originaria), o bien que se limita a ser sólo unilateral. Las posiciones de Spinoza y de Hobbes lo muestran con evidencia.

Spinoza y Hobbes: el contrato de las partes con el todo

Pues, finalmente, a este régimen en que «estamos obligados a cumplir absolutamente todas las órdenes de la potestad suprema, por más absurdas que sean», Spinoza lo llama democracia, y esta democracia es la «asociación general de los hombres» en un todo constituido por el contrato, tácito o expreso, mediante el que todos los hombres transfieren definitivamente al soberano su derecho natural absoluto[37]. Esta afirmación refleja, de hecho, una dialéctica fundamental en Spinoza. Pues, por un lado, los hombres, partes individuales del todo de la democracia, son, precisamente en cuanto partes, ese mismo todo: estamos aquí ante la unión de los hombres en un todo que no tiene más derecho absoluto que el de las partes que lo constituyen por sí, estamos ante una democracia que no puede descansar en la alienación de los derechos individuales absolutos ya que ella es sus partes mismas y su derecho total absoluto no es más que los derechos parciales absolutos de sus partes; y por otro lado, los hombres, para evitar que su derecho individual absoluto degenere en «los absurdos del apetito», deciden razonablemente transferir su poder individual al todo que constituyen por sí: nos hallamos aquí ante el soberano que «frena el apetito [...] y defiende el derecho ajeno como el suyo propio», ante la potestad absoluta que, siendo por sí la totalidad de sus partes, no está obligada en nada por la decisión contractual de éstas: potestad absoluta que, al ser su poder total, «no está sometida a ninguna ley» mientras que «todos deben obedecerla en todo», y que necesariamente «no puede inferir injuria alguna a los súbditos»[38].

Toda la ambigüedad de esta sorprendente filosofía política, tan temida por sus contemporáneos, se debe a la estructura ockhamista que permite pensar el todo como sus partes de manera

---

[37] *Tratado teológico-político*, ed. cast. cit., pp. 338-339. (N. del T.)
[38] Ed. cast. cit., pp. 339, 335, 338 y 342. (N. del T.)

absoluta. Al ser las partes por sí el todo, la unión de los hombres constituye una democracia que no supone ninguna alienación de los derechos individuales absolutos. Al ser el todo por sí las partes, la unión de los hombres es un todo soberano al que los individuos transfieren necesariamente su derecho y al que están sometidos absolutamente. Desde el primer punto de vista, la unión de las partes en un todo puede parecer un estado de naturaleza, es decir, una cierta *an-arquía* libertaria natural de las partes individuales absolutas. Desde el segundo punto de vista, la unión de las partes puede parecer el fruto de un contrato de transferencia de los poderes individuales, es decir, la sujeción autoritaria de las partes individuales al todo absoluto. Y la misma ambigüedad se encuentra en cuanto a la existencia real del estado de naturaleza: desde el primer punto de vista, el estado de naturaleza es sólo anterior de razón; desde el segundo punto de vista, puede parecer anterior según el tiempo, como lo dice expresamente Spinoza del estado de naturaleza con respecto a la religión[39].

Hobbes persigue ciertamente el mismo propósito que Spinoza: garantizar la racionalidad de la unión de los derechos individuales absolutos más allá del estado de naturaleza, que en él, como en Spinoza, «no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder»[40]. Pero Hobbes es menos metafísico que Spinoza. En él, la independencia del soberano respecto de sus súbditos, y, por consiguiente, el contrato que constituye al soberano absoluto en su poder y su autoridad alienando absolutamente

---

[39] *Tractatus theologico-politicus*, cap. 16. Es preciso meditar este capítulo extraordinario, desde los puntos de vista metafísico, crítico y político. Es una obra maestra de dialéctica ockhamista. La filosofía política que de él se desprende es el análogo de la metafísica presente en la *Ética*, según la cual libertad y necesidad coinciden. La referencia al principio *totum sunt partes* es un buen ejemplo de explicitación *filosófica* de un tema político, pues *comprende* inmediatamente las aplicaciones metafísicas, críticas y éticas de este principio, es decir, inserta el conjunto (unívoco en este caso) de las diferentes partes de la filosofía spinozista en una misma perspectiva estructural de inteligibilidad. Ni la «politología» ni la «ciencia política» proceden de esta manera, razón por la que el inmenso material de experiencia que acumulan no puede verse verdaderamente fundado en inteligibilidad, y su ostensible rechazo de toda filosofía las deja sin defensa ante la tentación ideológica.

[40] *Tractatus theologico-politicus*, cap. 16, p. 262 [ed. cast. cit., p. 333].

los derechos individuales absolutos, se describen de una manera más concreta y más jurídica, que casi deja entender que las realidades descritas, particularmente el contrato original y la alienación que le sigue, podrían ser históricas.

La convención constitutiva del «Leviatán» es, de hecho, un compromiso de cada uno con cada uno de los demás de renunciar a su derecho absoluto en favor del soberano[41]. Vincula recíprocamente a los súbditos entre sí y unilateralmente a los súbditos con el soberano, quien, por tanto, no contrata y permanece absoluto con respecto a toda ley y a toda obligación hacia el pueblo, no pudiendo cometer ninguna injusticia para con él ya que la injusticia consiste en violar una convención. Desde el primer punto de vista, el contrato social es *convenio,* desde el segundo punto de vista, donación de derecho, alienación pura y simple. Al vincular a los sujetos entre sí, los somete al mismo tiempo al soberano alienando el derecho de cada uno sobre todo.

Estas precisiones de Hobbes están encaminadas a evitar la posibilidad que la teoría del contrato entraña de engendrar un conflicto entre partes contratantes. Para Pufendorf, por ejemplo, como más tarde para Rousseau, el contrato de sujeción del pueblo al príncipe implica un compromiso recíproco del pueblo y el príncipe, y, por tanto, la división posible de la soberanía entre el pueblo y el príncipe y la anulación posible de la sujeción contractualmente convenida[42]. De derecho, por consiguiente, el príncipe no es absoluto, y el pueblo no tiene que alienar su poder natural. Para Hobbes, el orden establecido contractualmente no debe poder volver a cuestionarse, tanto menos por cuanto es racional y garantiza a ese título la paz pública regulando los derechos individuales absolutos. El soberano ejerce, por consiguiente, una autoridad absoluta, y el pueblo debe necesariamente alienar su derecho de manera definitiva. Es, pues, tanto más significativo ver cómo la filosofía pufendorfiana del contrato desemboca

---

[41] *Leviathan*, cap. XIII; cap. XVIII.

[42] «Los ciudadanos, al someter sus voluntades y sus fuerzas a la voluntad del Soberano, no se convierten por ello en troncos inmóviles; sólo pusieron el poder en sus manos con la condición de que se serviría de él para el bien público, que es el fin de las sociedades civiles; y a ellos compete juzgar si ha cumplido la condición, a falta de lo cual pueden retomar lo que han dado», PUFENDORF, *op. cit.*, libro VII, cap. 6, § 13, t. II, p. 307.

en una alienación completa del derecho natural popular, en la medida en que la descripción que da del carácter sacrosanto de la soberanía conduce a vaciar de su sustancia el derecho natural del pueblo a resistir al príncipe, el derecho del pueblo a deponer al príncipe al que está contractualmente sometido. Pufendorf llega a privilegiar el mantenimiento del orden establecido (por el medio que sea, legítimo o no) frente al respeto al carácter convencionalmente recíproco de la constitución política[43]. Si el contrato de sujeción no equivale por sí, en Pufendorf, a una donación unilateral de derecho, no por ello deja de implicar, según las circunstancias, una abdicación de hecho del derecho popular ante la autoridad, legítima o ilegítima, del príncipe. El orden establecido es, pues, de hecho, preferible al derecho natural del pueblo a constituir al príncipe. La alienación del derecho natural en estas condiciones es tanto más flagrante por cuanto se funda en una doctrina explícita del contrato recíproco del pueblo y el príncipe, y no toma la forma metafísica del «estado de naturaleza» de las partes como constituyendo por sí el todo (Spinoza).

Todos estos ejemplos de alienación política muestran cómo la doctrina moderna del origen popular de la soberanía, interpretada o no según la teoría del contrato, puede concurrir a reforzar el absolutismo monárquico. Renunciando, en adelante, a buscar el fundamento de la constitución política de los hombres en el más allá transcendente del decreto divino instituyente del derecho del príncipe, pero temiendo, no obstante, enraizar la acción política humana, del lado de acá de ésta, en el poder absoluto de la voluntad libre y *an-árquica*, la filosofía política moderna cree hallar el fundamento del derecho de la sociedad en la naturaleza inmanente al hombre, principio del derecho natural y de toda ley natural distinto formalmente *ex natura rei*. A partir de ahí, trata de mostrar cómo el hombre pasa del ejercicio de su potestad y su derecho en el estado de naturaleza, al ejercicio de esa misma potestad y ese mismo derecho en el estado de sociedad. Al suponer la existencia de un «estado de naturaleza», bajo las diversas formas que se han descrito aquí, al suponer incluso la existencia de una democracia natural, original y directa, se ve obligada

---

[43] Cfr. A. DUFOUR, «La souveraineté dans l'école allemande du droit naturel moderne: Pufendorf», *Souveraineté et pouvoir, Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie* 2 (1978).

a suponer una renuncia contractual a los derechos inherentes al estado de naturaleza o a la democracia original, y acaba por reconstituir en los hechos, mediante la transferencia definitiva que implica, la soberanía absoluta que se negaba a fundar sobre el derecho divino. «Y el final de aquel hombre viene a ser peor que el principio», pues la filosofía del derecho natural, que acaba en una soberanía del príncipe tan absoluta de hecho como lo era de derecho para la filosofía del derecho divino, no tiene ni el asiento ni la coherencia doctrinal de la filosofía del derecho divino, al menos, de la filosofía del derecho divino por la participación divina. Una soberanía popular de derecho natural alienada en favor de la soberanía de derecho positivo de un príncipe absoluto, curiosidad filosófica tan escasamente racional, no podía durar demasiado a pesar de la eficacia de los regímenes de despotismo ilustrado que podían reclamarse suyos. De igual modo que la subordinación cartesiana de dos voluntades igualmente indiferentes y absolutas de derecho, de las que una, la voluntad divina, impone de hecho una ley necesitante a la otra, la voluntad humana, no podía resolverse más que por la exclusión de la primera por parte de la segunda, tampoco la doctrina de la alienación del derecho popular absoluto en favor de la soberanía absoluta del príncipe de hecho podía dejar de desembocar en la supresión del príncipe absoluto de hecho por la soberanía popular absoluta de derecho. El péndulo no podía dejar de volver, y la filosofía política, si no el movimiento de la historia, no podía dejar de llegar a buscar la realidad de la constitución política en la vía, temida e ignorada hasta entonces, de la espontaneidad constitutiva del pueblo, al margen de toda forma política a priori (ya se trate de un a priori divino o racional humano) e independientemente de toda alienación en favor del orden que fuese.

Locke y la democracia liberal

Aunque Locke también recoge, ciertamente, la doctrina de la alienación que acompaña al contrato social, no le da, sin embargo, una interpretación tan radical como las precedentes. Locke estima que los hombres, libres, iguales, independientes en el estado de naturaleza, tienen un mismo «derecho a la libertad perfecta y a disfrutar sin cortapisas todos los derechos y pri-

vilegios que les otorga la ley de naturaleza», en lo que respecta principalmente a la protección de sus bienes y al castigo de quienes atentan contra ellos[44], pero no por ello tienen garantizado el poder disfrutar de ese derecho[45], y les es, pues, ventajoso, asociarse en cuerpo político. La alienación no consiste aquí más que en la renuncia al ejercicio individual y aislado, absoluto en este sentido, del derecho natural, pero no en la renuncia a ese mismo derecho natural cuyo ejercicio pleno es garantizado igualmente por el estado civil mediante el establecimiento de leyes reconocidas y aprobadas, y mediante la institución de un juez imparcial y de un gobierno que lleve a ejecución las leyes y las sentencias del juez[46]. La soberanía no deja en ningún momento de residir en el cuerpo social constituido contractualmente, quien encomienda al gobierno, por mediación de representantes revocables, la ejecución de su voluntad mayoritaria. No deja, pues, de expresar plenamente el derecho natural de cada uno «a disfrutar todos los privilegios de la ley natural» en el marco estable, imparcial y justo del gobierno civil.

---

[44] *Op. cit.*, § 87 [ed. cast. cit., p. 102].
[45] *Op. cit.*, § 123.
[46] *Op. cit.*, § 124 ss.

IV. CONCLUSIÓN

Rousseau: «No hay más que un contrato en el Estado, es el de la asociación»

La filosofía política de Locke es una de las primeras formas de constitución democrática del príncipe y manifiesta la espontaneidad voluntaria del cuerpo social que, fuera de toda obligación alienante, desarrolla su derecho natural en el estado civil. Como tal, inaugura verdaderamente la reflexión social y política del liberalismo. Éste, no obstante, lleva implícita la idea misma de la reabsorción de la forma política en el cuerpo social: ¿por qué, en efecto, el cuerpo social, que segrega por su propio movimiento su forma política, no sobrepasaría ésta actualizando inmediatamente la unidad política que lleva virtualmente en sí? El liberalismo político lleva en sí, de este modo, el socialismo que lo niega. La historia reciente de las sociedades occidentales lo manifiesta con evidencia. Es importante subrayar aquí el origen de esta evolución doctrinal e histórica, y mostrar su primer momento en la interpretación ejemplar que da Jean-Jacques Rousseau del liberalismo inglés.

A primera vista parece que Jean-Jacques Rousseau desarrolla el mismo pensamiento liberal que Locke. La distancia que toma en relación con la noción de alienación esconde, sin embargo, una significación muy distinta. Aunque habla de la

alienación «total de cada asociado»[1], muestra, por un lado, con Locke, que esta alienación es más bien la transformación de una libertad natural frágil en una libertad civil asegurada[2], donde por parte de cada uno «se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene»[3], y por otro, con Pufendorf, que el pueblo que contrata con su príncipe permanece juez en todo momento de la cuestión de saber si las condiciones impuestas al príncipe en el contrato están siendo cumplidas, y conserva, por consiguiente, el derecho de romper el contrato acordado[4]. Pues, contrariamente a lo que pretende el juridicismo de la filosofía del derecho natural, la soberanía no puede «entrar en comercio» ni «transmitirse» ni «representarse», aunque fuese en virtud de una convención. Es un derecho natural inalienable e incomunicable, como la libertad personal y al mismo título, ya que es el poder mismo de la voluntad general, como la libertad personal es el poder mismo de la voluntad personal. Por tanto, así como «renunciar a su libertad es renunciar a su cualidad de hombre»[5], así también alienar la propia soberanía es para el cuerpo social dejar de ser él mismo, y cualquier contrato que pretendiese convenir tal transferencia de la soberanía popular a un príncipe sería nulo y sin validez.

Pues desde el momento en que hay delegación, transferencia, representación, en resumen, «comercio» de la soberanía, el soberano, es decir, el pueblo, ya no lo es: «[...] si, por tanto, el pueblo promete simplemente obedecer, se disuelve mediante este acto, pierde su cualidad de pueblo; en el instante en que hay un amo ya no hay soberano, y desde entonces el cuerpo político queda destruido»[6]. Del mismo modo, pues, que la voluntad personal no

---

[1] *Du Contrat social*, I, 6, París, Garnier, 1960, p. 243 [ed. cast. cit., p. 22].

[2] *Ibidem*, I, 8, p. 246 [p. 25]

[3] *Ibidem*, I, 6, p. 244 [p. 23].

[4] «Añadiré que la sumisión voluntaria y supuesta del pueblo es siempre condicional; que no la da en absoluto para el beneficio del príncipe sino para el suyo; que si cada particular promete obedecer sin reserva, es por el bien de todos; [...] sigue quedando, pues, por saber, si las condiciones se están cumpliendo y si la voluntad del príncipe es, efectivamente, la voluntad general: cuestión de la que el pueblo es el único juez», ROUSSEAU, *Manuscrit de Genève*, en VAUGHAN, *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1915, t. I, pp. 479-480.

[5] *Du Contrat social*, I, 4, p. 239 [ed. cast. cit., p. 16].

[6] *Ibidem*, II, 1, p. 250 [pp. 32-33].

puede acordar un contrato en virtud del cual aliene libremente su libertad, tampoco el cuerpo social puede acordar un contrato de sujeción a tenor del cual aliene definitivamente su soberanía.

Por eso Rousseau rechaza la delegación de la soberanía, que funda, según él, el sistema parlamentario representativo: «[...] el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo»; «[...] la soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa; o es ella misma o es otra: no hay término medio»[7]. Por eso critica ásperamente el sistema inglés, que vincularía toda representación o delegación de la soberanía a una sujeción alienante: «[...] el pueblo inglés se piensa libre; se equivoca mucho; sólo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento; en cuanto han sido elegidos, es esclavo, no es nada»[8]. Condenando el derecho divino de los reyes, condenando la alienación pretendidamente contractual de la libertad personal y política tal como la defienden los juristas a partir de la doctrina suareciana, y rechazando toda potestad legislativa a los pretendidos representantes del pueblo, Rousseau viene a elaborar la doctrina política de un cuerpo social cuya sola voluntad es absoluta e inmediatamente el poder, en la total independencia respecto de cualquier «amo» que pudiera darse por representación o por sumisión, y en una obediencia –a la sola ley natural– que no es, en definitiva, más que espontaneidad y libertad absoluta.

La filosofía política de Rousseau da, pues, cuerpo y realidad a la idea suareciana de la democracia natural originaria. Si bien rechaza la noción puramente ockhamista de una voluntad absoluta con respecto a toda determinación objetiva y final, recoge la manera de pensar escotista-suareciana que estructura el conjunto de la filosofía moderna. La soberanía consiste en la voluntad general[9], que es «el orden, la regla suprema», es decir, el sobe-

---

[7] *Ibidem*, II, 1, p. 250; III, 15, pp. 301-302 [pp. 32 y 98 respectivamente].

[8] *Ibidem*, III, 15, p. 302 [p. 98].

[9] «No siendo la soberanía más que el ejercicio de la voluntad general», *Du Contrat social*, II, cap. 1, p. 250 [ed. cast. cit., p. 32]; «Por consistir la esencia de la soberanía en la voluntad general», *L'Émile*, París, V, Garnier, 1957, p. 591 [ed. cast. cit., p. 631]. A partir de lo cual puede comprenderse que sólo una definición ockhamista da razón de la noción rousseauniana de voluntad general: la voluntad del todo en

rano[10]. Éste es una persona moral, cuya existencia, abstracta y colectiva, no puede ser la de un simple individuo[11]. Y del mismo modo que la voluntad particular del individuo tiende por naturaleza a su bien particular, así también la voluntad general, por la naturaleza de la persona moral que constituye, tiende al bien común, y representa, por consiguiente, el «único móvil del cuerpo social»[12]. Inalienable, imprescriptible, ni delegada ni transferida, la soberanía popular por derecho natural funda en Rousseau la democracia más radical en la que se reabsorbe todo principado político, toda autoridad, toda jurisdicción, toda moral pública y privada. La multitud de los hombres no es un cuerpo articulado con funciones especializadas. De derecho, si no en efecto, en la república de Rousseau todo está en todos, por todos, para todos; el pueblo es una unidad absoluta, un Leviatán donde el príncipe es el pueblo y la obediencia la libertad. La única cuestión que se plantea, y de la que pende todo el sistema, se refiere al fundamento y la legitimidad de la unión de los hombres en un organismo moral originario, uno naturalmente por la unidad de su fin común, el bien común posible, anterior al estado civil e independiente de éste. Lo que está en cuestión aquí es la estructura misma de toda la filosofía política moderna, y la de Rousseau en particular, según se acepte o no el principio de inteligibilidad de las distinciones escotistas, real y formal *ex natura rei*.

---

tanto que es pura y simplemente las partes *(totum sunt partes)*. Esta definición descarta la tentación banal de interpretar la voluntad general como una voluntad mayoritaria o como la voluntad de la *valentior pars* de Marsilio de Padua, y tiene en cuenta la posibilidad para la parte en tanto que parte de apartarse de la voluntad del todo en tanto que éste es pura y simplemente las partes, posibilidad de la que se hace cargo la continuación del texto del *Emilio* citado aquí. Esta definición, que no excluye aquella otra, casi suareciana, de la unidad del cuerpo social por su fin común, implica, al contrario, una consecuencia radical: la parte que no se integra, es decir, que no es parte del todo en tanto que éste es pura y simplemente las partes, se ve excluida absolutamente del todo. Cfr. *Du Contrat social*, IV, cap. 8, p. 335: el mal ciudadano que no se adhiera a la religión civil será exiliado o castigado a muerte, «no como a impío, sino como a insociable» [ed. cast. cit., p. 140].

[10] «La voluntad de todos es, pues, el orden, la regla suprema, y esta regla general y personificada es lo que llamo soberano», *Lettres écrites de la montagne*, Carta VI, en VAUGHAN, *op. cit.*, t. II, p. 201 [ed. cast.: *Cartas desde la montaña*, trad. de A. Hermosa, Ed. Universidad de Sevilla, 1989, p. 166].

[11] *Manuscrit de Genève*, en VAUGHAN, *op. cit.*, t. I, p. 460.

[12] *Ibidem*, en VAUGHAN, *op. cit.*, t. I, p. 460.

Desde este punto de vista, se pone de manifiesto que Rousseau clausura la filosofía política moderna, como Kant clausura la filosofía teórica moderna. Al elaborar a su manera una noción de pueblo cuya unidad por sí constituye la soberanía misma, se hace eco de la distinción real de la materia con respecto a la forma, tal como Duns Escoto la concibe: el pueblo es pueblo por sí mismo antes de toda constitución política, como la materia es una entidad actual por sí antes de toda determinación por la forma. No obstante, Rousseau se niega a adentrarse en la vía que permite a la filosofía política moderna afirmar la soberanía absoluta del príncipe sin renunciar a la soberanía de principio del cuerpo social. Rechaza la noción de alienación política, es decir, el contrato de sujeción, bajo todas las formas que la filosofía política moderna le propone: «[...] no hay más que un contrato en el Estado, es el de la asociación; y éste solo excluye cualquier otro»[13]. Y responde así, por encima de Burlamaqui, Pufendorf, Hobbes, Spinoza, Grocio y Suárez, a quien puede pasar por su maestro desconocido, Guillermo de Ockham. El *Venerabilis Inceptor*, en efecto, preocupado por mantener un poder civil autónomo frente a la potestad pontificia, lo fundamenta, también él, ya él, en la soberanía popular, pero para conferirle inmediatamente una sanción divina tan absoluta, tan alienante, que escapa definitivamente al poder, a la responsabilidad y al control del pueblo que lo ha constituido.

Ockham: *Dominia facilius constituuntur quam destruuntur*

La filosofía política ockhamista se presenta como una historia que describe el devenir político del hombre siguiendo los diversos «estados» que determina la ruptura radical del pecado original: estado de la naturaleza humana en la justicia original, estado de la naturaleza humana caída, estado de la naturaleza humana regenerada. Sólo los dos primeros estados tienen importancia para el presente estudio.

En el estado de justicia anterior al pecado original, los hombres viven en comunión perfecta los unos con los otros y con el conjunto del mundo creado. Su vida común no conoce ninguna

---

[13] ROUSSEAU, *Du Contrat social*, III, 16 [ed. cast. cit., p. 101].

división, ni la de las cosas (propiedad privada), ni la de los oficios públicos (organización social y política). Esa vida común les permite la dominación universal sobre todas las cosas *(dominium commune)* que les reserva su estatuto de criatura principal del universo. Este *dominium* común es conferido inmediatamente por Dios a los hombres en el mismo instante en que crea la naturaleza humana. Expresa el poder de los hombres, es decir, su derecho, divino y natural a la vez, a disponer de todas las cosas de manera ilimitada e irresistible, según su voluntad, para su placer y para su consuelo[14].

En cuanto criaturas, sin embargo, los hombres han recibido igualmente de Dios el poder de apropiarse y repartir las cosas *(potestas appropriandi et dividendi res)*, así como el poder de instituir un jefe dotado de jurisdicción sobre ellos *(potestas instituendi rectores habentes iurisdictionem)*. Estos dos poderes pertenecen a la naturaleza humana como tal, por derecho divino y natural inmediato. Ockham insiste vigorosamente en este primer punto, pues ve en él el principio mismo de la laicidad del poder político, por oposición a la doctrina teocrática de Gil de Roma. Para él, tanto el poder de apropiarse de las cosas como el poder de instituir un jefe son potencias naturales de la criatura humana, no propiedades del hombre creyente: el infiel las ostenta tan legítimamente como el fiel[15]. Inútiles en el estado de justicia original, donde no tienen ocasión de ejercerse, se actualizan tras la caída, en el momento en que la armonía original del Edén se deshace. La comunidad viva del universo según la jerarquía de los órdenes de la creación deja paso, entonces, a la preocupación egoísta de los deseos y las pasiones particulares. La envidia destruye el *dominium* común, la potestad de instituir un jefe engendra las rivalidades partidistas y la potestad de apropiarse las cosas degenera en abusos egoístas y violentos. El relato de las desdichas de nuestros primeros padres lo prueba suficientemente[16]. En lo

---

[14] *Opus XC dierum*, cap. 14.

[15] *Breviloquium de potestate papae*, *op. cit.*, pp. 77-88.

[16] El estado de naturaleza de Hobbes es evidentemente una laicización del estado de la naturaleza humana tras la caída, lo mismo que la noción del *ius omnium in omnia* deriva de la noción de *dominium commune*. Por lo demás, es fácil leer entre líneas en este esbozo de la política ockhamista las coincidencias que ofrece con la filosofía política moderna.

sucesivo, vale más organizar razonablemente la división de las cosas y el reparto de los cargos públicos para escapar a la guerra de todos contra todos y asegurar, así, la continuación de la vida común mediante una propiedad justa y una justa sociedad civil[17].

Ockham insiste en el segundo punto: la gracia de la justicia original que fundaba y garantizaba el ejercicio armonioso del *dominium* común debe dejar paso a otras tantas convenciones (organización de la propiedad y de la sociedad civil), cuya justicia es instituida por derecho positivo humano[18]. Ya no se puede, pues, en particular, seguir pretendiendo que el imperio es *a deo*, como querían Carlomagno y Federico II, o que es *a papa*, como Ockham afirmaba que exigían los grandes pontífices del siglo XIII y el propio Juan XXII. El imperio es un derecho, es decir, el ejercicio de un poder positivo humano[19].

Es desde esta perspectiva desde la que se suelen comprender las numerosas fórmulas mediante las que Ockham define las relaciones entre Dios y los hombres en la constitución del poder político: *potestas est a deo per homines; a deo mediantibus hominibus; immediate a populo, a deo quodammodo mediante; a deo et tamen ab hominibus*. «El poder es de Dios» significa aquí: es conferido por Dios a su criatura como la potestad de instituir un jefe. La institución de la sociedad civil misma es obra del hombre: la sociedad civil está permitida por Dios, pero no es instituida por él[20]. «El poder es de los hombres» significa: reside en la *universitas mortalium*, como el *imperium*, la potestad suprema *(summa potestas)* y la soberanía misma. Es, pues, el pueblo solo, el conjunto de los mortales (se trata aquí del Imperio, es decir,

---

[17] *Breviloquium*, p. 87. Ockham da aquí una justificación de hecho de la propiedad privada que sigue siendo verdadera: cada uno tiene más cuidado de aquello que le pertenece en propiedad que de lo que pertenece a la comunidad. Para una exposición del papel del pecado original en el establecimiento de las constituciones políticas, cfr. W. STÜRNER, *Peccatum und Potestas, Der Sündenfall und die Entstehung der herrschenlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1987.

[18] *Dialogus, IIIa pars, IIus tract., IIus liber*, cap. 24, p. CCLVII, a-b; *Opus XC dierum*, cap. 88, 3.ª *pars*, 2.ª *conclusio*; cap. 92.

[19] *Dialogus, IIIa pars, IIus tract., Ius liber*, cap. 18, *in principio*, y capítulos siguientes.

[20] Ockham lo dice de la propiedad privada, *Breviloquium*, pp. 87-88.

de la tierra habitada), quien puede delegar o transferir el poder al emperador[21]. *Quod omnes tangit, debet tractari per omnes*[22]. Este adagio corporativo halla su aplicación en la doctrina imperial de Ockham, no tanto en el sentido corporativo propiamente dicho, como en el sentido romanista de la *lex regia* considerada en una perspectiva histórica: «[...] en otro tiempo el pueblo constituía las leyes, pero hoy ha transferido esta potestad al emperador; es del pueblo de quien es el imperio *(imperium)*, porque confirió al emperador el poder de fundar las leyes *(potestatem condendi leges)*: *ergo a populo est imperium*»[23]. Por eso, el emperador recibe la jurisdicción inmediatamente del pueblo[24] –más aún, en el estado del Imperio en el siglo XIV es el pueblo romano quien ostenta ese poder por haberlo recibido de la *universitas mortalium*–. Por eso mismo, Luis de Baviera se ve definitivamente legitimado como emperador por aclamación del pueblo romano, que confirma su elección como *Deutscher König* por los Grandes Electores. El romanista Ockham saca provecho de esta mitología gloriosa del Imperio: siendo el colegio de los Grandes Electores el heredero del Senado romano, y al hacer el pueblo de la Roma moderna las veces de los antiguos comicios, la investidura del emperador es conforme a la *lex regia*, es puramente política, y la autonomía del Imperio frente a la Iglesia está, así, asegurada.

Este aspecto del pensamiento político ockhamista deja, sin embargo, en la sombra algunos puntos igualmente importantes. Pues, si bien la constitución laica del Imperio por consentimiento popular responde a una reivindicación cuasidemocrática del pueblo civil frente a su príncipe eclesiástico tanto como frente a su príncipe civil, no es menos cierto que el detalle de la doctrina en la que Ockham define las relaciones del pueblo y el emperador anuncia el tema moderno, extrañamente poco democrático, de la alienación política de la soberanía popular.

Hay que reflexionar, en efecto, sobre la multiplicidad de fórmulas que Ockham utiliza. De una manera general, Ockham afirma, según una fórmula que ya conoció y seguirá conociendo

---

[21] *Dialogus, IIIa pars, IIus tract., Ius liber*, cap. 29, p. CCXLVI, b.
[22] *Dialogus, IIIa pars, IIus tract., IIIus liber*, cap. 6, p. CCLXIII, d.
[23] *Dialogus, IIIa pars, IIus tract., Ius liber*, cap. 27, p. CCXLIV, d.
[24] *Dialogus, Ia pars, VIus liber*, cap. 8, p. LIV, d.

gran fortuna, que *imperium est a deo, sed per homines*[25]. Esta fórmula da a entender que Dios es el agente principal y el hombre el agente secundario e instrumental que como tal no tiene cualidad de verdadero principio. Por eso, Ockham precisa: *ab hominibus, et a deo mediantibus hominibus*[26]. Aquí Ockham privilegia la iniciativa humana, llamándose la institución del jefe acto propio de los hombres, y dando Dios la potestad primera necesaria a ese acto. Ockham va aún más lejos en este sentido escribiendo: *immediate a populo, a deo quodammodo mediante*[27]. Esta fórmula afirma, evidentemente, la soberanía plena del pueblo, y presenta la creación de la naturaleza con sus múltiples poderes, entre ellos el de instituir un jefe, como simple condición para la transferencia inmediata del derecho popular de jurisdicción al príncipe.

Manifiestamente, Ockham tiene dificultad para fijar su pensamiento en una fórmula definitiva. De modo que se le ve proseguir su reflexión hasta una conclusión muy significativa. En el *Breviloquium de potestate papae* da esta fórmula: *a deo et tamen ab hominibus*[28]. Esta definición manifiesta que la acción constitutiva divina ocupa ciertamente el primer lugar, pero que es la de los hombres la que es determinante. Se inserta, así, de modo natural, en la doctrina ockhamista, de origen escotista por lo demás, del concurso de la causalidad divina y la causalidad humana creada. Para Ockham, en efecto, la causa divina y la causa humana creada concurren como dos causas parciales subordinadas al mismo efecto, tal o cual operación del alma, por ejemplo, pero la causalidad divina nunca causa la causalidad de la causa creada, y cada una de estas dos causas en su concurso opera de manera absolutamente independiente con respecto a la otra. La causa divina le da al alma sus potencias según el concurso llamado suficiente, es decir, por modo de creación; por eso es primera con relación a la causa creada, y concurre además a la producción del acto con la potencia humana como una causa parcial puede concurrir con otra causa parcial, un caballo con otro caballo en la tracción del mismo carro, lo que constituye el con-

---

[25] *Dialogus, IIIa pars, IIus tract., Ius liber*, cap. 26, p. CCXLIV, c-d.
[26] *Dialogus*, IIIa pars, IIus tract., IIus liber, cap. 24, p. CCLVII, b.
[27] *Dialogus*, Ia pars, VIus liber, cap. 8, p. LIV, d.
[28] *Breviloquium*, p. 107.

curso llamado simultáneo. Pero no causa el ejercicio, la causalidad misma de las potencias del alma, según lo que el aristotelismo de Tomás de Aquino denomina la moción preveniente *(concursus praevius, praemotio physica)*, pues eso sería, tanto a los ojos de Ockham como a los de Escoto, hacer de la causalidad divina una causa total que comprometería la autonomía, si no la libertad, de la operación humana. Tras haber creado la naturaleza del hombre y sus potencias, les deja pues a éstas un campo de ejercicio absolutamente independiente, razón por la cual, tras haber indicado que el poder político es *a deo*, Ockham añade que *sin embargo, «tamen»*, es *ab hominibus*, como si el ejercicio de la causalidad creada humana debiese contrarrestar el ejercicio de la potencia divina. De hecho, para dejar a la causalidad creada humana su espacio de libertad propio, Dios debe no actuar en cada acción «según toda su potencia», y es esta autolimitación lo que permite, de hecho, el concurso de la omnipotencia divina y de la causa creada[29].

La estructura del pensamiento ockhamista es, pues, incompatible con la noción del concurso causal de Dios y la criatura en el sentido que le da Tomás de Aquino. Para el aristotelismo tomasiano, la causalidad divina se ejerce, y sólo puede ejercerse, según toda su potencia, ya sea en la colación creadora de las potencias del alma, ya sea en el concurso de la omnipotencia divina con la causa creada, considerándose ambas como causas totales subordinadas: por una parte, bajo la forma de la moción preveniente divina, que causa el ejercicio de la causa creada misma sin comprometer, sino causando, al contrario, la autonomía y la libertad mismas de su operación, y, por otra parte, bajo la forma del concurso simultáneo, según el cual, la operación creada es el efecto total a la vez de la causa divina y de la causa creada. El ejercicio de la causalidad creada no podría, pues, en modo alguno, contrarrestar el ejercicio omnipotente de la causa divina. Y, sin embargo, Tomás de Aquino, para explicitar la articulación de la causalidad divina y la causalidad creada, utiliza el mismo adverbio *tamen* que Ockham. El sentido de su expre-

---

[29] Cfr. el texto de Ockham en n. 36, p. 178. Charles SECRÉTAN retoma la misma doctrina en su *Philosophie de la liberté*, II, *L'histoire*, Lausana, Howard & Leslie, 1872 (2.ª ed.), leçon 1, p. 24. Sorprendente pensamiento el de Secrétan, que se pretende él mismo un admirador de Duns Escoto.

sión, evidentemente, es bien distinto que el de la fórmula ockhamista. Cuando Tomás de Aquino dice, por ejemplo, de la voluntad: *ipsa est quae vult, ab alio tamen mota*, la oposición que parece marcar el *tamen* es sólo aparente, en efecto, retórica o didáctica en cierto modo, y el sentido de la expresión es que la voluntad misma opera su acto *porque* es movida por la moción preveniente divina, según la afirmación de san Pablo de que el hombre debe trabajar en su salvación porque Dios opera en él: «[...] trabajad con temor y temblor por vuestra salvación, *pues* Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar» (Fil 2, 12-13).

Este amplio trasfondo teológico es lo que hay que suponerle a la doctrina de la *potestas a deo* tal como Ockham la expone en el *Breviloquium*[30]. «Toda autoridad viene de Dios», es una formula que, en efecto, tanto Tomás de Aquino como Ockham admiten. Ni para uno ni para otro quiere decir que Dios solo instituya el principado político, sino que el hombre mismo, el cuerpo social, lo instituye por sí y libremente. Pero la similitud se acaba ahí. Para Tomás de Aquino, el cuerpo social, el pueblo, instituye el principado político precisamente en cuanto posee por creación el poder natural de hacerlo, siendo el hombre un animal político, como dice Aristóteles, y en cuanto es movido en este paso autónomo y libre por la moción preveniente y providencial divina, y por eso mismo participa inmediatamente de la potencia divina. Para Ockham, al contrario, esta concepción pone en peligro la libertad constitutiva del pueblo. Dios no podría ejercer moción preveniente alguna ni premoción alguna con respecto a nada, y la única premoción concebible –repite Ockham tras Duns Escoto– es la del instrumento por parte del agente principal. Como, sin embargo, no se trata de rechazar que la autoridad proceda de Dios, ni tampoco de considerar la operación del hombre libre como la de un instrumento cuya única eficiencia sea la del agente, Ockham recurre a una concepción antigua del concurso de la causa divina y la causa creada que se remonta a san Juan Damasceno, concepción que recorre todo el pensamiento medieval y que distingue en la voluntad divina una voluntad antecedente y una voluntad consecuente[31].

---

[30] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1-2, q. 9, a. 4, *ad* 2. Cfr. una introducción a estos problemas en MURALT, 1991, *séptimo estudio*.

[31] *Breviloquium*, pp. 109-110.

Así es como la omnipotencia providencial divina, por una parte, determina el curso de las cosas necesarias mediante su voluntad antecedente, y, por otra, garantiza la libertad de la operación humana queriéndola eficazmente con una voluntad consecuente, es decir, «después» que la voluntad humana la haya propuesto libremente. La causa divina, por consiguiente, le da al hombre el poder de instituir un príncipe y, según la noción del concurso de la causa divina y la causa humana consideradas como dos causas parciales, es el hombre mismo, el conjunto de hombres que es el pueblo, quien instituye el principado político.

Pero Ockham extrae de ahí una consecuencia sorprendente, que excede el marco definido por la doctrina de la voluntad humana antecedente y consecuente. Al ser Dios causa primera, lo sigue siendo y lo manifiesta tras la libre institución del príncipe por parte del pueblo, reivindicando, en cierto modo, su plena y definitiva causalidad en ello. Ciertamente, la noción de la causalidad concurrente de estas dos causas parciales que son la causa divina y la causa humana permite que la segunda actúe libremente instituyendo al príncipe sin que la primera influya causalmente en su ejercicio autónomo. Pero Ockham da a entender a continuación que la causalidad divina, tras haber concurrido con la causalidad humana en la institución del príncipe y dejado así su campo de ejercicio a la causalidad humana, la aliena inmediatamente en favor propio. Es lo que muestra la distinción ockhamista de los tres sentidos de la expresión *potestas a deo*. Hay *potestas a deo* según el primer modo cuando un poder es conferido a un hombre por Dios solo, sin ministerio ni ordenación ni elección humana: Moisés y Pedro son instituidos en su poder propio de esta manera. Hay *potestas a deo* según el segundo modo cuando un carácter o un poder particular es conferido a un hombre por Dios solo, ciertamente, pero con el concurso ministerial e instrumental de la criatura humana. Es así como los propios hombres proceden al bautismo del cristiano, a la consagración del pan, a la elección del soberano pontífice. Hay, finalmente, *potestas a deo* según el tercer modo cuando un poder es conferido por Dios tras haber sido conferido por el hombre. Este poder, que es el *imperium* civil, no se confiere ni según el primer modo ni según el segundo modo. Es verdadera, eficaz y legítimamente conferido por otro distinto de Dios, es decir, por el pueblo mismo, pero habiendo sido, así, conferido por el pueblo

al emperador, ya no depende en adelante más que de Dios solo, y quien lo asume reconoce no debérselo a nadie más que a Dios[32]. Y Ockham insiste: la potestad de instituir un jefe dotado de jurisdicción es una propiedad de la criatura humana; la colación del poder a un príncipe es desde este punto de vista *a deo*, de derecho divino y natural. El acto de instituir tal jefe, siendo de derecho humano[33], es el hecho de la libre iniciativa de la comunidad humana, la única que puede delegar su poder, siendo la única en ostentarlo por derecho divino y natural: la colación del poder a un príncipe es desde este punto de vista *ab hominibus*, por ordenación humana. En consecuencia, «la donación *a deo* y la ordenación humana concurren. Los hombres dan la verdadera jurisdicción temporal y transfieren por sí mismos al emperador el poder de fundar las leyes. Una vez que la colación de la jurisdicción por Dios y por los hombres ha sido hecha, el emperador ya no depende regularmente de nadie, sino sólo de Dios»[34]. La constitución del príncipe, cabeza de la sociedad civil, es a partir de entonces irreversible: «[...] la voluntad expresa que se ha sometido al *dominium* del príncipe ya no puede recuperarse, es decir, disolver por sí misma ese mismo *dominium*; las dominaciones se constituyen más fácilmente de lo que se destruyen»[35].

¿Qué decir a esto, sino que los temas que se encuentran en la filosofía ockhamista de la voluntad y de la ley hallan aquí su análogo político según una estructura formalmente idéntica? Del mismo modo que Ockham impone a la voluntad humana, absolutamente independiente respecto de toda determinación objetiva, formal y final, la ley a priori prescrita por la omnipotencia arbitraria de Dios, así también limita la soberanía popular transfiriéndola definitivamente al emperador, es decir, alienándola irrevocablemente en favor del príncipe. La comunidad de los hombres tiene, así, asegurado el conservar una estructura polí-

---

[32] *Breviloquium, ibidem.*

[33] *Breviloquium*, p. 91.

[34] *Breviloquium*, p. 111.

[35] *Breviloquium*, pp. 124-125. Ciertamente, Ockham introduce límites al derecho absoluto del príncipe, entre los que se encuentra el siguiente, altamente ilustrativo de su punto de vista positivista e histórico: para privar al emperador de su derecho, haría falta una sentencia de la *universitas mortalium* o de quien la represente *(vices gerens)*. Ahora bien, esta sentencia nunca se ha dictado, *Dialogus, IIIa pars, IIus tract., IIus liber*, cap. 5, p. CCXLIX, a-b.

tica estable con el consentimiento de los propios interesados. *Quod omnes tangit...* Peculiar comunidad corporativa.

Dominia facilius constituuntur quam destruuntur. Ockham da aquí, en un contexto político, la fórmula más clara de la doctrina de la *alienación voluntaria*, tal como será recogida por el conjunto de la filosofía moderna, en los dos sentidos de la expresión: alienación voluntaria –es decir, por la voluntad–, de su voluntad misma –es decir, de su poder y de su libertad–. La interpreta en tres niveles, en cada uno de los cuales aparece un modo propio de alienación: la omnipotencia ordenada de Dios limita arbitrariamente su omnipotencia absoluta a tal orden de creación[36]; la voluntad absoluta del hombre se ve imponer una ley a priori que le prescribe un bien sin relación con las exigencias de su naturaleza; el pueblo se somete libremente a un príncipe absoluto confiriéndole la soberanía suprema. Es evidente que la filosofía política de Ockham se inscribe manifiestamente en la lógica de su sistema entero. Y nos remite al punto de partida del presente estudio, o sea, a la estructura de pensamiento escotista tal como se manifiesta en la distinción real, es decir, la separación al menos posible *de potentia absoluta dei* de la materia y la forma, y tal como se prolonga en la doctrina de la volición humana en Duns Escoto y Guillermo de Ockham principalmente: el sujeto, absolutamente independiente de toda determinación objetiva, formal y final, se impone, se ve imponer, de hecho, un límite extrínseco que aliena a priori la amplitud, infinita de derecho, de su poder natural.

La herencia escotista y ockhamista de la filosofía moderna

La filosofía moderna en su conjunto se sirve fielmente de esta estructura de pensamiento, ya sea retomando los temas mismos del pensamiento ockhamista, ya sea tratando de responder, mediante una doctrina nueva, a las dificultades que lleva consigo.

Así es como la metafísica moderna supone un Dios absolutamente omnipotente, no determinado por un orden cualquiera

---

[36] *Deus non agit in qualibet actione secundum totam potentiam suam* (OCKHAM, *Sentencias*, II, q. 3-4, O. T., V, p. 72).

de sabiduría (Descartes; elementos de esta teología pueden hallarse incluso en Pufendorf), que limita su potencia absoluta al orden paralelo de las ideas y las cosas, tal como lo crea fijado arbitrariamente por la inmutabilidad de su acto creador (Descartes; lo que es estructuralmente y, en gran parte, temáticamente ockhamista), que se determina él mismo al mejor mundo posible del que la inteligencia divina capta la idea, la verdad eterna, distinta formalmente en sí (Leibniz; lo cual pone en práctica inmediatamente la estructura de pensamiento escotista, en una visión lo más cercana posible de la síntesis tomasiana), cuya sustancia es determinada por una infinidad de atributos que expresan su naturaleza única y cuyos modos se corresponden término a término, sin estar ordenados uno a otro, sino mediatamente, por y en la unidad de la sustancia (Spinoza; lo que retoma el «paralelismo» ideas divinas-ideas humanas-grados formales de la cosa formalmente distintos *ex natura rei* de Gregorio de Rímini, el «paralelismo» nominalista ockhamista nombre-cosa, y anuncia, en cierto modo, el tema fundamental de la dialéctica alemana por venir).

Así es como la filosofía práctica moderna prolonga la doctrina ockhamista de la voluntad absoluta de derecho (Descartes, Spinoza, Hobbes, Sartre), que limita el hecho de la ley, prescrita a priori por Dios como una idea innata (Descartes), o convenida por el interés razonable de los hombres (Spinoza, Hobbes), o que expresa el derecho de la propia naturaleza humana (filosofía del derecho natural).

Así es como la filosofía política moderna, considerando, con Ockham, que el sujeto voluntario es absoluto con respecto a toda determinación objetiva, formal y final, y no estando ordenado por naturaleza a su bien, le impone al pueblo, incapaz de ordenarse por sí mismo en sociedad civil, un príncipe de derecho divino *de potentia absoluta dei* (Lutero)[37], o funda con Ockham la soberanía absoluta del príncipe sobre la alienación voluntaria de la soberanía absoluta del pueblo (Suárez, Spinoza, Hobbes, Pufendorf), o, en fin, todavía en la línea de la doctrina ockha-

[37] La doctrina del derecho divino del príncipe por participación divina supone que el pueblo tiene el poder, no el derecho, de ordenarse por sí mismo en sociedad civil, lo que supone también una cierta concepción de la providencia, es decir, del concurso del agente primero y el agente segundo.

mista de la voluntad absoluta, define la soberanía popular como inalienable e imprescriptible, rechazando toda idea de división, de transferencia y de alienación del poder y del derecho natural (Rousseau).

Así, pues, la filosofía ockhamista, y en particular la filosofía política ockhamista, proporciona a la reflexión filosófica de los tiempos modernos no sólo su estructura de pensamiento sino también sus principales temas, y en particular sus principales temas políticos: por una parte, los temas del derecho natural subjetivo, de la constitución convencional del derecho positivo objetivo, de la voluntad absoluta del hombre, de la soberanía del pueblo; y por otra parte, igualmente, los temas antagonistas de la obligación por la ley a priori, del derecho divino del príncipe, de la alienación de la soberanía popular en favor del príncipe. Es, pues, a la luz de la filosofía política ockhamista como es posible dar razón filosóficamente de la estructura de pensamiento, de los temas y las alternancias de la filosofía política moderna. El breve bosquejo de la política ockhamista propuesto aquí a modo de conclusión debería permitir comprenderlo definitivamente.

Se hace patente, finalmente, que la filosofía clásica en su conjunto, en la medida en que se inscribe en la línea de un pensamiento de tipo ockhamista, es una filosofía de la alienación de las potencias del sujeto humano, y que la revolución copernicana de Kant no echa por tierra en modo alguno una filosofía para la que el dinamismo subjetivo está determinado formalmente por el objeto (Kant ignoraba lo que es este tipo de pensamiento de estructura aristotélica), sino que, en realidad, arruina una filosofía de estructura ockhamista que durante mucho tiempo, durante cinco siglos ya, había rechazado la idea de una fecundación viva del sujeto por el objeto en favor de una concepción teológica unívoca del a priori *de potentia absoluta dei*.

BIBLIOGRAFÍA

BASTIT, Michel, *Naissance de la loi moderne, La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*, París, Presses Universitaires de France, 1990.

DE LA GARDE, Georges, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, París, Picard, 1926.

– *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age*, 5 vols.; I. *Bilan du XIIIe siècle*; II. *Secteur social de la scolastique*; III. *Le Defensor Pacis*; IV. *Guillaume d'Ockham: Défense de l'Empire*; V. *Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiales*, Lovaina-París, Nauwelaerts, 1956-1963.

DERATHÉ, ROBERT, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, París, Vrin, [2]1974.

HAZARD, Paul, *La crise de la conscience européenne*, París, 1935 [ed. cast.: *La crisis de la conciencia europea*, trad. de J. Marías, Madrid, Pegaso, 1941].

– *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, París, 1963 [Ed. cast.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, trad. de J. Marías, Madrid, Revista de Occidente, 1946].

MESNARD, Pierre, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, París, Vrin, [3]1969 [ed. cast.: *El desarrollo de la filosofía política en el siglo XVI*, Puerto Rico, Ediciones de la Universidad, 1956].

MURALT, André de, *Epoché, Malin Génie, Théologie de la toute-puissance divine, Recherche d'une structure de pensée*, *Studia philosophica* 26, Basilea (1966), pp. 159-191.

- «Anarchie, Réflexions sur le radicalisme contemporain», *La Table Ronde* 251-252, París (diciembre-enero 1968-1969), pp. 4-20.
- «Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot, Introduction, traduction et commentaire à la distinction 17 de l'Opus oxoniense, *II*», *Studia philosophica* 29, Basilea (1970), pp. 113-149.
- «Bref tableau de la pensée philosophique et théologique de l'Espagne du XVIe et du XVIIe siècle», *Studia philosophica* 33, Basilea (1973), pp. 172-184.
- «Pluralité des formes et unité de l'être, Introduction, traduction et commentaire de deux textes de Jean Duns Scot, Sentences, IV, distinction 11, question 3; Sentences, II, distinction 16, question unique», *Studia philosophica* 34, Basilea (1974), pp. 57-92.
- «Sacerdoce ministériel et sacerdoce royal. Contribution à l'étude des extrémismes politiques», *Archivio di filosofia*, Padua, 1978, pp. 83-99.
- *La métaphysique du phénomène, Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, París, Vrin, 1985.
- «Sens et dénotation. La doctrine du signifié propositionel chez Grégoire de Rimini. Introduction, traduction et commentaire du *Prologue* des *Sentences*, q. 1, a. 1», en *Philosophes médiévaux des 13e et 14e siècles*, Col. 10-18, París, Union générale d'éditions, 1986.
- *L'idée de la phénoménologie, L'exemplarisme husserlien*, con un prefacio, «Phénoménologie et philosophie analytique», Hildesheim-Zúrich-Nueva York, Olms Verlag, [2]1987.
- *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden, Brill, 1991 ([2]1993).
- *Néoplatonisme et aristotelisme dans la métaphysique médiévale, Analogie, causalité, participation*, París,Vrin, 1995.
- «Genèse et structure de la métaphysique d'Aristote», en *La métaphysique d'Aristote, Revue de philosophie ancienne* t. 14, 1, Bruselas (1996).
- «La toute-puissance divine et la participation dans la théologie occamienne de la grâce», en *Im Ringen um die Wahrheit, Festschrift der Gustav-Siewerth-Akademie zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. Alma von Stockenhausen*, Weilheim-Bierbronn, Gustav-Siewerth-Akademie, 1997.
- «La critique de la notion scotiste d'*esse objectivum*, le 'psychologisme' et le 'nominalisme' occamiens», en *Métaphysiques médiévales, Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie* 20, Ginebra-Lausana-Neuchâtel (1999).

POLIN, Raymond, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, París, 1953.
– *La politique morale de John Locke*, París, 1960.
RIVIÈRE, Jacques, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, Lovaina-París, 1926.
VILLEY, Michel, *Formation de la pensée juridique moderne*, París, Montchrestien, 1968.
– *Seize essais de philosophie du droit*, París, Dalloz, 1966.
– *Philosophie du droit*, 2 vols., París, Dalloz, 1975 y 1979 [ed. cast.: *Compendio de filosofía del Derecho*, 2 vols., Pamplona, Universidad de Navarra, 1979 y 1981].
– *Le droit romain*, París, Que sais-je, Presses Universitaires de France, 1975.
VV.AA., *Suarez, Modernité traditionelle de sa philosophie, Archives de philosophie* XVIII, cuaderno I, París, Beauchesne, 1949.

El presente libro muestra en qué medida los planteamientos filosóficos modernos prolongan las discusiones doctrinales y teológicas de la Edad Media tardía, en la que hunden sus raíces y de la que son deudores. Al mismo tiempo, pone de manifiesto que la presunta liberación del sujeto a que aspiraría la modernidad se opera en función de la concepción teologizante de un poder absoluto, lo que exige en contrapartida una sumisión igualmente absoluta y desemboca en una teoría de la alienación política.

La clave de esta estructura de pensamiento que cabe llamar moderna estriba en una concepción unívoca del ser y del lenguaje en virtud de la cual toda realidad se ve sometida a una jerarquización absoluta, frente a la concepción analógica propuesta por el aristotelismo que sostiene un régimen de reciprocidad causal donde ser y lenguaje son indisociables.

André de Muralt, profesor en las Universidades de Ginebra y Lausana, se ha dado a conocer como uno de los principales renovadores del aristotelismo en nuestros días. Entre sus obras cabe destacar *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote* (1985), *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes* (1993) y *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale* (1995).

ISBN 84-7090-450-7
9 788470 904509

ISTMO